کتاب الملخص فی علم الکلام للسید الاجل
السید المرتضی علم الهدی قدس الله روحه

١

قد ما يرجع الى ذاته ومتى ادعى ذلك في بعض العلل فلا وجه له الا ان وجودها واجب لها وكيف هذا اثبات القديم
الاول قديما لنفسه واطراح اثبات شيء من العلل لان الصفتين المستحقتين على وجه واحد لا يجوز ان تختلفا في المقتضي
لهما واذا بطل ان يكون قديما لعلة او لما على قدم بقي الا انه قديم لنفسه وانه لا يجوز ان يستحق شيء من الصفات الا ما ذكرناه
والذي يدل ايضا على ان القديم قديم لنفسه انا نعلم انه بهذه الصفة يخالف غيره من المحدثات الا ترى انه قد وجب
الوجود له فيما لم يزل من غير فاعل ولا علة ولا يجب لشيء من المحدثات الوجود الا [illegible] على [illegible] من كون [illegible] بهذه الصفة
او ما يستند اليه من مخصص او [illegible] المستفاد [illegible] ان الصفة نفسية واذا ثبت بهذا المعنى بعينه فوجب صحة ما ذكرناه من
كونه قديما لنفسه فاما الذي يدل على ان الصفة النفسية لا تخرج عنها الموصوف فهو ان المقتضي لها او الموجب اذا كان حاصلا
مستمرا في كل حال فلا بد ان يكون ما اقتضاه او اوجبه حاصلا في كل حال واذا كان المرجع في صفة النفس الى الذات
التي لا تخرج من كونها ذاتا في كل حال واذا كان المرجع في صفة النفس الى الذات التي لا تخرج من كونها ذاتا في
كل حال فواجب ان لا تخرج عن الصفات التي تستند الى النفس في كل حال ويبين ما ذكرناه ان صفات العلل متى كان موجبها
حاصلا فلا بد من ثبوتها وان لا ينتفي [illegible] وموجبها فكذلك القول في صفات النفس الا ترى ان السواد لما كان
سوادا لنفسه لم يخرج عن كونه سوادا في حال عدم ولا وجود فان خرج عن كونه موجودا فلانه استحق كونه سوادا
لنفسه واستحق كونه موجودا لنفسه والقديم يستحق كونه موجودا على الوجه الذي يستحق السواد كونه سوادا فان قيل
اليس القديم عندكم مدركا لنفسه وان اخرج كونه مدركا وجاز وجوده وان لم يكن مدركا فكيف قضيتم بان صفات
النفس لا يخرج عنها الموصوف قلنا اما ابو هاشم فلا يلزمه هذا الكلام لانه لا يثبت القديم مدركا لنفسه بل يقول
انه مدرك لا لنفسه ولا لمعنى وان كان حيا فيقتضي كونه مدركا متى وجد المدرك ومن قال من اصحابنا ان القديم
مدرك لنفسه يجيب عن هذا السؤال بان يقول ان صفات النفس انما يجب [illegible] ومتى وجب [illegible] لم يجب [illegible]
استحقه فيكون القديم تعالى مدركا وان كان للنفس فهو متى صح وجب لان المدرك اذا كان موجودا وصح كونه مدركا
لزم حصول الصفة له ومتى لم يكن موجودا لم تجب الصفة لا لعدم [illegible] ان يكون مدركا واذا ثبت ما ذكرناه وكان
وجود القديم صحيحا في كل حال على وجه معقول يقتضي استحقاقه في بعضها وجب ان يكون وجوده حاصلا في كل حال لان
الوجود [illegible] الصفة في صفات النفس والذي يدل ايضا على ان القديم لا يجوز عدمه ان كل ذات وجدت [illegible] من
وقت واحد لم يجز عدمها الا بضد او ما يجري مجرى الضد وهذا الحكم جميع الذوات الباقيات كالسواد والتاليف [illegible] واشباهها
وان ما يجوز عدمه من بعض الذوات بغير ضد متى اختصت في الوجود بوقت واحد كالصوت والارادة وما اشبههما

اذا كان حكم القديم حكم الذوات الباقيات وجب انه يستمر به الوجود ولا ينتفي في حال من الاحوال لانه لا ضد له فان
قيل ولم اعلمتم ان لا يكون للقديم ضد قلنا من حيث علم ان كل ضد فمن حكمه الراجع الى ذاته ان يمنع وجوده من وجود
ضده وهذا اخص اوصاف التضاد فلو كان له ضد لوجب ان يكون ضده محدثا لانه لو كان قديما لوجب منه
اجتماع الضدين في الوجود ولا يجوز ان يكون محدثا ثم هو ضد للقديم لانه كان يجب ان يكون وجود القديم الذي هو
ضده لم يزل فيمنع من وجوده لان وجوده هو محدث مستحيل لامر يرجع اليه لا الى ضده وقد ثبت ان من حكم كل
ضدين ان يمنع وجود كل واحد منهما من وجود الاخر فان قيل فهلا اثبتم ما يجري مجرى الضد وقد اقررتم بانه
وجه في انتفاء قلنا ينتفي الموجود بما يجري مجرى الضد هو كالعلم الذي ينتفي بوجود الموت وان لم يكن ضد العلم بل
هو ضد الحياة التي تحتاج اليها العلم وكالشيء الذي التاليف هذا الشيء والمجاورة لان التاليف يحتاج اليها والقديم لا يحتاج
في وجوده الى غيره فبطل فيه هذا الوجه ايضا فلم يبق وجه ينتفي به بطلانه فوجب ان يكون وجوده مستمرا وان لا يعدم
في حال من الاحوال فان قيل كيف يصح ان تستدلوا بذلك على من خالف في قدم الاعراض ومن يخالف في ذلك
يثبت العرض قديما وان احتاج الى غيره قلنا من خالف في قدم الكون لا يمكنه ان يثبته محتاجا الا الى المحل فقط
لانه لا يحتاج الى اكثر من ذلك اذا كان محله موجودا غير منتف فيجب استمرار وجوده الا بضد يطرأ عليه لان انتفاءه
بما يجري مجرى الضد انما يكون بان ينتفي محله فينتفي لاجله واذا كان محله قديما لوجوده مستمرا لا يخرج عنه الا بضد
ومما يدل ايضا على ان القديم لا ضد له ان من حق كل ضدين ان يكون لكل واحد منهما صفة يرجع الى ذاته
بالعكس من صفة ضده وهذا اخص صفات التضاد فلو كان للقديم ضد لوجب فيه ذلك وهذا يقتضي ان يكون ذلك
الضد معدوما بما هو عليه في ذاته حتى يكون بالعكس من صفة القديم تعالى وهذا محال … معدوما لا ينفصل عن
ان يقال انه معدوم لما هو عليه في ذاته ولانه يجب … الضد المعدوم ضده وان لم يخرج عن صفة العدم لان
خروجهم عن صفة المعدوم لم يقتض … الصفة التي تنفرد القديم بكونه عليها وفي علمنا باستحالة خروج المعدوم عن تغيره دلالة على
هذا القول الكلام على الدعوى الثالثة فاما الذي يدل على ان الاجسام والجواهر لا تخلو
من المعاني التي بها لا يكون في الجهات انها لو خلت منها لخلت من احكامها وفي علمنا باستحالة تعريها من الاحكام
دليل على استحالة خلوها من الذوات لان ما اوجب احد الامرين موجب الاخر لتعلق كل واحد منهما بصاحبه فان قيل
هلا ان الجسم والجوهر لا يخلو في حال وجوده من الاحكام بهذه المعاني ليتم ما قصدتموه قلت لو جاز وجود الجسم او
الجوهر وهو غير كائن في جهة من الجهات لم يجز ذلك عليه الا وهو متحيز لان تحيزه يوجب ان يكون في جهة ما ولم يخرج

عن تحيزه

عن تحيزه وهو موجود لم يخرج عن كونه جوهرا لان كونه جوهرا اوجب تحيزه بشرط الوجود في خروجه عن صفة الذاتية
قلب جنسه فوجب بما ذكرناه ان يكون وجود الجوهر خاليا من الاكوان مؤديا بالترتيب الذي رتبناه الى نفي جنسه
فان قيل ولم زعمتم انه متى وجد وجب ان يكون متحيزا وان تحيزه يرجع الى ذاته ثم لم زعمتم انه اذا كان متحيزا
وجب ان يكون في جهة ما قلنا اما الذي يدل على الاول فهو لا يخلو من ان يكون تحيزه انما وجب لوجوده او
لحدوثه او لحدوثه على وجه او لعدم ما او لعدم معنى او لوجود معنى او لفاعل او لنفسه اي ما هو عليه في نفسه وليس يجوز
ان يكون متحيزا لوجوده لانه يجب منه ان يكون متحيزا لوجوده لانه يجب منه ان يكون كل ما شاركه في الوجود متحيزا وهذا
يقتضي ان يكون السواد وسائر الاعراض بهذه الصفة على ان من انه قال بذلك فقد سلم لنا غرضنا في هذا
الباب لانه قد اعترف بان الجوهر مع وجوده لا بد من تحيزه وهذا الذي قصدناه في المعنى وان كان يخالف لانه
قصد الى جعله شرطا فجعله مقتضيا ولا يجوز ان يكون متحيزا لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود ولان في
ذلك ايضا اقترانا بالحدوث الذي هو المقصود وان اريد بالحدوث حال تجدد وجوده الذي يتجدد له الوجود فيها يجب
استحالة تحيزه في حال البقاء وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون كذلك لحدوثه على وجه لان الجنس الذي وجد وجوده
يقتضي كونه بهذه الصفة ولانه ايضا كان لا يمتنع حدوثه على وجه اخر فلا يكون متحيزا ولا بد من اختصاص الوجود
بتميزها فيجب ان يكون على هذه الصفة وجوده وليس هو متحيز بصفة جنس اخر ولا يمتنع على هذا ان يحدث على الوجه الذي يقتضي
كونه متنقلا لانه لا تنافي بين صفة السواد وبين صفة التحيز ولكن بينهما تنافي اذ لا يجوز ان يكون بعضهم عنهم ولا
يجوز ان … لان العدم يحصل متحيز فكيف يجوز ان يكون موجبا له ولا يجوز ان يكون كذلك لعدم معنى وقد
يكون في الجهة لوجود معنى فيه وان المعنى متى عدم منه لم يوجب كونه على الصفة لعدم ان يكون كل
معنى معدوم لا يوجب لاشياء من الصفات على انه لم يسلم انه متحيز لعدم … لما يريد به ليس اختلاف وجوده من غير ان
يكون متحيزا لانه لو اولى بعدم ذلك المعنى فيجب ان يكون الجوهر مع وجوده ابدا متحيزا فهذا الذي نريده ولا يجوز ان يكون
متحيزا لوجود معنى لان ذلك المعنى لا يوجب كونه بهذه الصفة الا بان يختصه فانه الاختصاص فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما
من ان يكون بالحلول او بالمجاورة وكلا الامرين يوجب تقدم التحيز لان ما لا يتحيز لا يكون الا متحيزا وكذلك ما جاوره
فكيف يجوز ان يكون التحيز موجبا عن امر يجب تقدم التحيز له وايضا فانه لو كان التحيز لمعنى لكان القول في ذلك المعنى
كالقول فيه لانه لا بد من ان يستحق ذلك المعنى صفة تقتضي ايجابه تحيز الجوهر فلا يخلو من ان يكون استحقها لمعنى اخر فيؤدي
ذلك الى اثبات معان لا نهاية لها وان كان استحقها لنفسه فيجب ان يكون التحيز ايضا يستحقها على هذا الوجه لان طريقة

الاستحق في واحدة وهذا او به بطل ان يكون الجوهر متحيزا لمعنى سواد لكان ذلك المعنى حالا فيه او في غيره او موجودا لا في محل
وايضا فلو كان متحيزا لمعنى لوجب ان يكون السواد سوادا لمعنى لان كل منهما استحق في الصفتين واحدة وهذا يؤدي الى جواز
كون الذات الواحدة جوهرا سوادا بان يحصل المعنيان الموجبان بها فيكون على هاتين الصفتين لانه لا تنافي بينهما ولا يجري
مجرى التنافي في الجنسين بعد هذا الموضع بطلان ذلك فان كانا واحدة لا يجوز ان يكون بهاتين الصفتين وايضا فلو كان
متحيزا لمعنى لكان يمتنع ان يتحيز به المعنى ثم يتزايد حكمه وهذا ينبغي ان يتزايد حجم الجوهر وجثته من غير انضمام جواهر اليه فاما
ما يدل على انه لا يكون متحيزا بالفاعل انه لو كان كذلك بان الفاعل يجوز ان يجعله فاعلا متحيزا سوادا لان الذات متصرفة فيه
كما يكون بالفاعل لانه ان قيل انه حين وجد كان متحيزا ولم يكن خلاف ذلك كان القايل به مسلما معنى مخالفا في عبارة
في جواز كونه متحيزا سوادا انه يؤدي الى كونه موجودا معدوما في حالة واحدة وانما قلنا ذلك لانه اذا كان بهاتين الصفتين
ثم وجد ايضا الذي هو مناف سوادا فيجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سوادا وبقاؤها من حيث كانت متحيزة
لان ايضا منه لا ينافي التحيز وهذا احاله فادى اليه من القول بان التحيز مستند الى الفاعل فاسد فان قيل الم انكرتم ان
يكون ينتفي من الوجهين جميعا لانها اذا وجب انتفاؤها من وجه وجب انتفاؤها من الآخر
على طريق التبع عند طروّ الضد ولان العلم ينتفي عند وجود الموت وان لم يكن مضادا له لكون
ينتفي عند عدم الجوهر وان لم يكن قلنا انتفاء الذات اذا فيه لا يجوز ان يكون الا بالتضاد
[illegible] فاما انتفاء العلم عند [illegible] والحياة ولان العلم
يحتاج الى الحياة في وجوده فانتفى لما [illegible] العلم لانه [illegible] يحتاج العلم في وجوده اليه وكذلك القول في الكون
انه يحتاج في وجوده الى الجوهر فاذا [illegible] الجوهر وجب ان ينتفي عنده وليس هذه سبيل الذات الواحدة اذا كانت متحيزة سوادا
لان كونها باحدى هاتين الصفتين لا يحتاج الى الاخرى الا ترى الى جواز كونها سوادا من غير ان يكون متحيزة وجواز كونها
متحيزة من غير ان يكون سوادا والشايع ذلك في العلم والحياة لاستحالة كون العالم عالما من غير ان يكون حيا فان
قيل كونه متحيزا ان لم يحتج الى كونه سوادا [illegible] العلم الى الحياة فان كونه متحيزا وسوادا معا يحتاج الى وجوده فاذا
طرى ضد السواد وانتفى من حيث كان سوادا وخرج عن الوجود خرج ايضا عن التحيز لانتفاء الوجود الذي يحتاج
كل واحدة من الصفتين قلنا الذات اذا كانت بهاتين الصفتين فهي من حيث كانت متحيزة يصح بقاؤها ويجب
استمرار وجودها الى ان يطرى [illegible] في هذه الصفة وكذلك هي من حيث كانت سوادا فاذا طرى ما ينافي السواد
يختص [illegible] فقد حصل في هذه الذات وجهان وجه يقتضي انتفاؤها والآخر يقتضي استمرار وجودها فيجب ان يكون وجوده

معدوما [illegible] لانها ليس بان ينتفي لاجل الوجه الموجب الانتفاء باولى من ان يثبت ويستمر لها الوجود
لاجل الوجه الذي يقتضي استمرار وجودها فان قيل الا قلتم انها بالانتفاء اولى لان الوجه المقتضي للانتفاء طاري
وما يقتضي الاستمرار باق والطاري اولى بان يؤثر من الباقي كما تقولون في انتفاء الضد لضده ان الطاري اولى بان يؤثر
من الباقي قلنا انما نقول بان الطاري اولى بان يؤثر من الباقي في الموضع الذي يحل فيه كل واحد من الضدين
لصفة الآخر ويترجح حال الطاري فيكون بالوجود احق لطروه وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الذات اذا كانت متحيزة
سوادا ففيها وجهان كل واحد منهما يقتضي استمرار وجودها والضد الطاري انما يحل [illegible] احد هاتين الصفتين دون
الاخرى وانما كان يجب ان يترجح وجوده لو لم يكن في هذه الذات ما يقتضي استمرار وجودها الا هذا الوجه الواحد الذي
قام بصفته ويترجح عليه بطروه ففارق ذلك ما يقوله في الطاري فان قيل انكرتم على من منع من كون الذات
الواحدة جوهرا سوادا من اجل انه يؤدي الى ما ذكرتموه من وجودها وانتفائها في حالة واحدة لان ما يؤدي الى المحال
يجب الامتناع منه قلنا ليس يجوز ان يمنع من القول لاجل ما يؤدي اليه من الفساد الا التمسك بالاصل المؤدي
الى ذلك القول هل هو واجب اذا اشتغل من الفساد ان نمنع مما يؤدي اليه ويتعقبه ولهذا ان الامر على ما ذكرنا
لكان يبطل ان يتمسك بما يؤدي [illegible] باطلا ويمنع مما يؤدي به اليه من الفساد [illegible]
يتعلق بالاجسام [illegible] لا يمنع من فعل الاجسام لما يؤدي اليه من اجتماع جوهرين في جزء واحد ان فعلنا على سبيل
المباشرة او التولد [illegible] ان فعلنا على سبيل التوليد ويتمسك بهذا [illegible]
المؤدي اليه من [illegible] وان القدرة متعلقة بالجسم فلما كان هذا باطلا وجب على ما ذكرناه ان يطرح القول بتعلق القدرة
بالاجسام ولا يتمسك به [illegible] مع الامتناع مما يؤدي اليه وجب ايضا على من ذهب الى ان التحيز يكون بالفاعل [illegible]
مما يؤدي اليه هذا القول من الفساد وان يمتنع من اصل القول المؤدي الى الفساد وهو اثبات التحيز مستندا الى الفاعل
فان قيل الستم تمنعون من وجود الحياة في موضع الاتصال بين زيد وعمرو فلما يؤدي اليه من الفساد [illegible]
صحيح لا يكون العضو بعضا لحيين في حكم [illegible] ما يكون بعضا لزيد الا يكون بعضا لغيره فان [illegible]
[illegible] كون الجوهر سوادا الى وجه ثابت يمنع من ذلك من غير [illegible] يؤدي اليه من الفساد [illegible]
يدل ايضا على ان التحيز لا يكون بالفاعل ان كل ضد يكون عليها الذات بالفاعل لا يختص بها بعض [illegible]
بعض فلو كان التحيز بالفاعل [illegible] ان يجعل الذات عليه كما يصح [illegible] في كل ما يكون بالفاعل [illegible]
على [illegible] قول بان التحيز بالفاعل [illegible] انه لو كان متحيزا بالفاعل لكان جاعله متحيزا اوجد الذات لانا قد بينا فيما مضى

ان من جعل الذوات على صفة بالفاعل لا بد من ان يكون هو المحدث لها واذا آل الامر الى حدوث الجوهر فالذي
اخرجنا بجملة هذا الكلام اليه ولم يبق بعد ما افسدناه من الاقسام الا ان يكون متحيزا لنفسه بلا واسطة لان كونه متحيزا لو
علم زفه هو الصحيح المطلوب وعلى هذا لو جنى كان تم نقضناه من ان الجوهر في وجوده وجب كونه متحيزا او نزع الوجود
لا يجوز فيه خلاف ذلك وانما يمكن انه يبين ان التحيز لا يرجع الى النفس بغير واسطة حتى يثبت حدوث الجوهر ان لو كان
حالة عدم وحالة وجود وانه كان يجب في حال العدم غير متحيز ثم اختص مع الوجود بالتحيز فيعلم بذلك ان التحيز لا يستند الى النفس بغير
واسطة واما بين من الكلام على حدوث الجوهر لا يجوز ان يستعمل من يخالف في قدمه لا سيما ولم ... نه ودلالة الحدوث
واذا ثبت ان التحيز راجع الى الذوات وانه واجب مع الوجود والذي يدل من بعد على ان التحيز وجب ان يكون في جهة من الجهات
هو انه معلوم ضرورة ان ما هذه صفته من الذوات لا بد من ان يكون في جهة وهذا لا اشكال فيجري هذا المجرى من العلوم
المستقرة في العقول وقد بين الشيوخ هذا وقربوه بان قالوا معلوم ضرورة في كل جوهر شاهدناه انه لو وجد جوهر آخر
معه لكان بعيدا منه او قريبا ولا يمكن واسطة بين الامرين وهذا يدل على ان الاختصاص بالجهة مع التحيز واجب لا بد منه فان
قيل كيف تدعون علم الضرورة في ذلك واصحاب الهيولى يدعون ان الجواهر لما كانت هيولى غير مصورة كانت خالية من
الاعراض وغير مختصة بجهة من الجهات قلنا لا شبهة ان يكون هؤلاء القوم انما اعتقدوا ما ذكروه في الجواهر لانهم جعلوها
في حكم المعدوم وان اطلقوا عليها اسم الموجود فان العبارة لا اعتبار بها في هذا الباب والموجود عند القوم بحسبهم
اقل ما كثيره وربما اثبتوا المعدوم موجودا على بعض معاني الوجود عندهم وليس يمكن ان يبين قرب احد الجوهرين من
الآخر او بعده منه مع عقد فيهما انهما معدومان على ان الخلاف في المعاني غير الخلاف في الاحوال التي تجب عن المعاني
واصحاب الهيولى انما خالفونا في المعاني ونفوا في الحال التي ادعوها للاجسام عنها كل المعاني والصور وان كانوا مع
اتفاقهم وجودها لا بد من ان يعتقدوا انها في جهة من الجهات وان لم يكن كذلك وتلك الحال فيقتربان ان يتبعهم المعاني
في بعض الاحوال لا يقتضي دفع ما ذكرناه من اختصاص الاجسام بالجهات وانما كان الدليل قد دل على ان هذه الحال
لا يحصل للاجسام في وقت من الاوقات الا في المعاني ثبت ان الاجسام كما لم تخل من هذه الاحوال لم تخل من المعاني
وزال الخلاف على كل حال وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال ان اصحاب الهيولى انما جازوا ان يعتقدوا الاجسام
في تلك الحال انها لم تكن مجتمعة ولا متفرقة من حيث اعتقدوا انها كالشيء الواحد وانها لا يليق فيها فيمتنع اعتقادهم في
كونها مجتمعة او متفرقة واعتقدوا من الفاسد انها كالشيء الواحد وقد علم بالدليل انما هو بصفة الجسم لا يجوز ان يكون شيئا
واحدا ابطل ... وهو ما اليه وهذا قريب والذي يدل على ان الجوهر لا يخلو من الاكوان انا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر

او الجسم

او الجسم يجب كونه من الكون ... يخرج منه من وجوده فيه الا ترى ان لو حل الجوهر لا يوصف بالقدرة على ان يفعل كونه ...
واذا زال الجوهر عن تلك الجهة جاز ايجاده فيها من حيث صح ايجاد كونه في تلك الجهة فيه فيعلم بذلك ان الجوهر والكون كالشيء
الواحد ووجب ان لا يخلو الجوهر من الاكوان في حال من الاحوال فان قيل كيف تدعون انهما كالشيء الواحد ...
وعندكم انه غير ممتنع ان يقدر على الجوهر الى الحلول في جهة يجعل ان غيره يجعله في تلك الحال فيها والا يجب ان يقصد مع الجوهر
الى فعل الكون قلنا هذا اذا وجب انه لا يخل بما ذكرناه من ان الجوهر والكون كالشيء الواحد وان اختلف بين الامرين فنقول
قد ثبت ان الجوهر يختص في حال وجوده بصفة من الصفات وهي كونه في جهة من الجهات واذا لم يكن في الجهة الا لكون
فقد وجب انه لا يخلو اذا وجد من الاكوان وليس لهم ان ... الجوهر فيستغني بالصفات فيها انه لا يخلو من الكون في وجب
افتراق الامرين فان قيل ولم زعمتم انه لا صفة له ينفي ما ذكرتموه قلنا ليس يخلو لو كان محتاجا الى الكون
من ان يحتاج اليه في وجوده او في الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده او في بعض الاحكام التي يحصل في الوجود كالصفات
مثل كونه متحيزا في جهة من الجهات وكونه على الصفة التي ترجع الى ذاته وهي المستند ويتوقف جوهر الاحكام مثل قوله يحتمل
الاعراض وكونه مدركا او يكون الجوهر موجبا للكون ايجاب السبب المسبب او العلة المعلول وليس يجوز ان يحتاج اليه
في وجوده لان الكون يحتاج الى الجوهر في وجوده ومحال ان يحتاج الشيء الى غيره في وجه يحتاج ذلك الغير اليه من ذلك الوجه
لانه يؤدي الى حاجة الشيء الى نفسه ولا يجوز ان يحتاج اليه في كونه متحيزا لان الكون يحتاج الى الجوهر من هذا الوجه الذي
انه لا يصح ان يحله الا بعد ان يكون متحيزا ولانه كان يجب ان يحتاج الى جنس من الاكوان مخصوص لانه ليس لجملة الاكوان
صفة مشتركة فيها يصح ان يحتاج الجوهر اليه كان بتلك الصفة كما نقول في حاجة التأليف الى الاكوان المجاورة لان
الاكوان المختلفة تقوم في حاجة التأليف مقاما واحدا من حيث كان التأليف يحتاج الى كون الجوهرين متجاورين واختلاف
الاكوان لا يخل بهذه الصفة وهذا الوجه ايضا يبطل حاجته اليه في وجوده زائدا على ما تقدم وايضا فان تحيز الجوهر
يرجع الى صفة جنسه بشرط الوجود فمحال ان يكون لهذه الصفة مؤثر آخر سوى ما ذكرناه وليس يجوز ان يحتاج اليه
في كونه جوهرا لان هذه الصفة ترجع الى ذاته ويجب حصوله عليها في حال العدم ومحال ان يحتاج الى الكون في الصفة الثابتة
في حال العدم لان الكون لا يصح ان يختص به وهو معدوم وليس يجوز ان يحتاج الى الكون في كونه في بعض الجهات لانه
قد ثبت حاجته الى الكون في هذه الصفة ومحال ان يحتاج الى الكونين والكونان معا في الصفة الواحدة لان الجنسين المختلفين
لا يوجبان صفة واحدة من قبل ان اختلاف جنسيهما يقتضي اختلاف ما يجب عنهما اذا كان الايجاب يرجع الى ما عليه
الذوات وايضا فكان يجب ان يثبت من الاكوان بعدد الجهات كما يجب مثله في الالوان وقد علمنا اختلاف ذلك

ان يقصد مع الجوهر الى الكون كالشيء الواحد ... مع فعل الجوهر الى فعل الكون

لان الالوان منحصرة الاجناس والجهات لا تنحصر لها وايضا فيجب على هذا القول استحالة بقائه في الجهات وهو ملون بلون
واحد وسنبين انه يجب في الالوان المختلفة عليه وهو في جهة واحدة وفي جواز ذلك الدليل على انه لا يحتاج الى اللون في كونه في
الجهة فاما كونه محتملا للاعراض فان اريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل تلك الصفة هي التحيز وقد دللنا على انه لا يحتاج
الى اللون فيها وان اريد ان اللون يجب وجوده لاحتماله لم يحتج وجوده فيه فذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الجنس
الواحد لاحتماله لكل قدر زايد [illegible] السواد وايضا لا يكون بالوجود فيه اولى من البياض لان احتماله لهما على حد
فاما كونه مدركا فانما يدرك لتحيزه وقد بينا انه لا يحتاج الى اللون في ذلك ولان [illegible] كونه مدركا يرجع الى تحيزه لا اليه
بعلم [illegible] يرجع اليه على ان ادراك الشيء يرجع الى ما هو عليه في ذاته ويدرك على اخص اوصافه فاي تأثير للون في
ادراك الجوهر وهو مستند الى ما ذكرناه وبعد فقد علمنا ان الجوهر يدرك لمسا كما يدرك بالبصر وان لم يتعلق ادراك اللمس باللون
فكيف يكون اللون مصححا لادراكه فاما قولهم انه لا يدرك الا على هيئة فيه وقع النزاع وهو نفس الدعوى لانا قد ندرك
[illegible] الا هيئة [illegible] ولانا قد ندرك الجسم بحاسة اللمس على غير هيئة على ان قولهم انه لا يخلو من اللون لانه [illegible] يقبل المعنى
[illegible] ولان معنى [illegible] اللون وليس ذلك يجري مجرى قولنا انه لا يخلو من الكون لاختصاصه بحيز [illegible]
هذا ليس تعليلا [illegible] لان كونه في الجهة حال معقولة يجب لها الكون [illegible] لا يعقل منه الا وجود اللون فيه ولا
يجوز ان يكون الجوهر مولدا للون لانه لو ولده لم يكن بان يولد السواد اولى من البياض لانه لا اختصاص له باحدهما دون الآخر
وهذا يؤدي الى توليده في محل واحد الوانا متضادة وليس لاحد ان يقول ولو ولد الاعتماد والحركة لم يكن بان
يولدها في جهة اولى من غيرها وذلك ان الاعتماد يختص بالجهة فيولد ما يولده فيها وليس كذلك حكم الجوهر لو كان مولدا
اللون وليس يجوز ان يكون اللون موجبا عن الجوهر ايجاب العلة لمعلولها لان العلة لا توجب وجود الذات وانما توجب
الاحوال واللون ذات فكيف يجب عن علة [illegible] وكل ما لا يوجبه العلة لا يتعلق بالفاعل وقد علمنا تعلق اللون بالفاعل
فكيف يكون موجبا عن علة وايضا ولو وجب اللون عن الجوهر ايجاب العلة لم يكن السواد بان يجب عنه اولى من البياض لفقد
الاختصاص وايضا فان العلة لا توجب بالشيء وجوده وقد علمنا حلول الالوان المتضادة في الجوهر فكيف يجب مع تضادها عنه
فان قيل لم اعتمدتم في حدوث الاجسام على الاكوان دون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقد اعتمد ذلك
جماعة ممن تقدم من الشيوخ ولم يصح الاعتماد على الكل او بعضه ما لا يصح اعتماده قيل له دليل الاكوان [illegible] حدوث
الاجسام من المعاني في كيفيته [illegible] اثبات [illegible] ان الجسم لم يخل منه وحدوثه الى ذكر الاكوان وهو
صحيح وذلك ان الجسم والجوهر لا يخلو في وقت من الاوقات من المعنى الذي يستحق به التسمية لانها عبارة عما كان به في المكان

ما لم يتقدمه الاعتماد وقد بينا ما يقتضي علما بوجودها قبل وجود هذه الذات التي اشرنا اليها فصار اعتماده وتقدم ما لم يتقدم المحدث
يقتضي الحدوث ووجود الذات وعدمها في حالة واحدة وكل هذا منافيه للاستدلال لان الامر في ذلك واضح [illegible] يستدل
عليه الا فرق في القضية التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدم في الوجود لذات واحدة محدثة او لذوات كثيرة وكذلك
لا فرق بين ان يقارن شيئا بعينه قبل شيء او لا يكون كذلك في ان حدوثه واجب على سائر الوجوه لان العلم الضروري
بذلك لا يختلف باختلاف هذه الوجوه وان كان [illegible] شيء قبل شيء فان الذي يدل على حدوثه هو حادث الذي
لم يتقدمه الى سواه دون ما تقدمه [illegible] فالكلام في ان العلم في ذلك ضروري او مكتسب فالذي يجب ان يقال
به ان العلم بان ما لم يتقدم المحدث يجب ان يكون محدثا علم ضروري مبتدا ولا جهة تختص بهذه الصفة من غير تفصيل
فتعلق [illegible] في ذات بعينها بانا متى علمنا انها لم تتقدم الحوادث فلا بد من ان يفعل اعتقادا لانها محدثة ويكون علم تقدم العلم
بالجملة ويكون علم تقدم العلم بالجملة التي ذكرناها ويجري ذلك مجرى علمنا في ان الظلم قبيح في ان علم جملة مبتدا ولم يتم ما اختص
من الافعال بصفة الظلم فاذا علم [illegible] بالدليل في فعل بعينه انه بصفة الظلم فصل علمها بقبحه وليس يجوز ان يكون العلم
بان الجسم محدث من حيث لم يتقدم الحوادث علم استدلال لانه لو كان كذلك لجاز ان لا يحصل لمن ترك النظر في الدليل
مع العلم بانه لم يتقدم المعاني المحدثة وقد علمنا انه لا بد من حصوله ولا يجوز ان يكون ضروريا [illegible] في العلم المتعلق بالجملة
لانه كان يجب ان لا يفتقر العلم باثبات المعاني وحدوثها وان الجسم لم يتقدمها بل كان يجب حصوله في كل حال الا
ترى ان العلم بان ما لم يتقدم المحدث محدث على سبيل الجملة كان ضروريا [illegible] وقد علمنا ان حدوث الجسم
لا يعلم الا من علم ما ذكرناه من العلم بتقدم المعاني المحدثة على ان ابا هاشم يقول [illegible] بصير شيخنا ابو
بحدوث الجسم بعد ان لم يكن [illegible] لانه يؤدي الى [illegible] من حيث [illegible] علم بخبره
الى جنبه [illegible] ان يكون ضرورة يا مستدلا عليه ثبت ما قدمنا انه مكتسب [illegible] ما قبل
يفعل [illegible] علمه بما ذكرناه وكما بيناه كما يفعله المتنبه من نوم من العلوم التي يعود بها الا انا [illegible] من حيث فعلها
لكونه ذاكرا [illegible] الدليل وصار يفعله من ان الاعتقاد وقع لهذا الوجه كما صار ما يفعله المعتقد للتفصيل من باب المحدث علما
لتقدم علمه بالجملة التي ذكرناها فليس لاحد ان يقول اذا لم يكن هذا العلم ضروريا وكان مكتسبا [illegible]
بعض العقلاء وذلك ان علم [illegible] ان الذات اذا لم تتقدم المحدث فهي محدثة [illegible] انه علم [illegible] قوي الى فعل
الاعتقاد وحدوث ما له هذه الصفة ليطابق التفصيل بالجملة المتقررة في العقل ولا يجوز ان لا يفعل ذلك [illegible]
في صفة هذه الذات الا ترى ان العاقل [illegible] مقترن ما له صفة الظلم فهو قبيح لا يجوز ان [illegible] في بعض الاحوال

ان له هذا النظر ان لا يفعل اعتقاد العلم به وانما يصح ان لا يفعل ذلك لدخول شبهة عليه في هذه الفعل حتى يجوز من مطابقة
بجهله المستقر به في عقده فاذا كان الامر على ما ذكرناه لم يزل الاذى كان العلم الحاصل عقيب النظر تابعا له مكتسبا ان يجوز ان يقع على كل حال
فان قيل كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجبا حصوله مع تقدم العلوم الثلثة التي ذكرتموها وقد قالت بعض العقلاء
في ذلك وهو ابن الراوندي واعتقد ان الجسم قديم وان لم يتقدم المعاني المحدثة قلنا خلاف ابن الراوندي في التخصيص يرجع
الى احد الدعاوي المتقدمة لانه يزعم ان الجسم لم يزل باقيا ان حادثا قبل حادث بلا اول وهذا القول في المعنى بتقدم المعاني
الا ترى انه قد صرح بان قبلها ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده وما وجوده كوجود القديم لا بد ان يكون قديما ولا
اعتبار باطلاقه بانها محدثة لانه قد سلب معنى الاطلاق بالقول والاعتبار بالمعاني دون العبارات فان قيل اذا
جاز ان يقارن الجسم العرض فلا يكون عرضا والا جاز ان يقارن المحدث ولا يكون محدثا قلنا هذا السوال من لم يحقق معنى
كلامنا لانا لم نوجب ان يكون الجسم محدثا من حيث ما يتقدم الحوادث لان من شان كل شيء لم يتقدم غيره ان يكون بمثل حكمه
فيلزمنا هذا الكلام وانما اوجبنا ذلك لان وصف القديم بانه قديم يقتضي انه وجد بعد عدم وانه اذا لم يتقدم
الاخر فمحال ان يكون احدهما قديما والاخر محدثا ولا بد من كونهما معا اما قديمين او محدثين وليس هذا سبيل ما لم
[illegible] لان وصف العرض بانه عرض ليس يفيد [illegible] ما ذكرناه في وصف القديم والمحدث وانما يفيد
[illegible] مخصوص والتي اذا [illegible] عن غيره [illegible] ان يكون محل غيره ولا على سائر صفاته الا ترى انا اذا
[illegible] لم يتقدم [illegible] وجب ان يكون مقدارهما واحدا [illegible] ذلك فيما [illegible] اذا
كان احدهما [illegible] في هذا الباب يكون الفاعل واحدا اذا اوجب حصول الكون مع حصول الجوهر على ان
ابا هاشم قد منع من ذلك وقال لا يجوز ان يكون فاعل الجوهر غير فاعل الكون وهذه المسئلة مبنية على اصل وهو ان من
من شرطها توليد الاعتماد الكون في المحل ان يكون محله مماسا لمحل الكون الا في حال وجوده فان صح هذا الاصل
خلاف قول ابي هاشم لان كل معنى احتاج الى غيره صح من القديم تعالى ايجاده اذا وجد المحتاج اليه وان كان من فعل غيره
وان لم يصح هذا الاصل كان من شرط توليد الاعتماد ان يكون محله مماسا لمحل الكون قبل حال وجوده صح ما قاله ابو هاشم
وسقط السوال من اصله وفي صحة ذلك وفساده نظر ليس هذا موضع تفصيله لانا قد بينا صحة ما ذكرناه على الوجهين معا
فان قيل اذا كان الكون عندكم غير الجوهر فلم يصح من فاعل الجوهر ان يفعله وان لم يفعل معه الكون لان هذا حكم
كل غيرين يتعلق بقدرة القادر قلنا لمن قصد الى فعل الجوهر وكان يقتضي لغيره وجب ان يقصد الى فعل ذلك الغير لحاجة
ما قصده من الجوهر اليه وهذا كمن قصد الى فعل العرض المختص بمحل يستحيل في ان يكون [illegible] لا بد من ان يكون قاصدا الى فعل ذلك المحل

الذي يتم ما قصده به وكذلك ما قصده الى فعل بسبب لا يوجد الا مع سبب مخصوص لا بد من ان يكون قاصدا الى فعل ذلك
السبب واذا كان قد بينا حاجة الجوهر الى الكون وانهما كالشيء الواحد فلا بد من ان يكون القاصد الى فعل الجوهر
قاصدا الى الكون فان قيل اذا احتاج الجوهر الى الكون ~~فان قيل اذا احتاج الجوهر الى الكون والكون~~
محتاج الى الجوهر بغير شبهة فقد احتاج كل واحد منهما الى الآخر وهذا متناقض قلنا ليس يتعين ما يحتاج اليه الجوهر من الكون
وتخصيص تعيين ما يحتاج اليه الكون من الجوهر لان الجوهر لا يحتاج الى الكون بعينه وانما يحتاج اذا وجد الى كون ما غير متعين
والكون هو الذي يحتاج الى جوهر متعين ولهذا لا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون الذي يحتاج اليه بعينه فان قيل
اليس الكون المعين الموجود في الجوهر يحتاج اليه في هذه الحال والكون مع ذلك يحتاج اليه بعينه فقد عاد الامر الى حاجة
كل واحد منهما الى الآخر قلنا الجوهر وان احتاج الى الكون المعين الموجود فيه فانما احتاج اليه لكونه به في جهة
مخصوصة لا لوجوده والكون انما يحتاج الى الجوهر في وجوده فاختلفت جهة الحاجة كما ترى واذا اختلفت الجهة صحت الحاجة
ولم يجر ذلك مجرى ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر من وجه واحد فان قيل فقد سلمتم ان الجوهر لا يكون
مع وجوده من ان يكون في الجهة من الجهات لم [illegible] ان ذلك يقتضي انها لم يحل في حال من الاحوال من الاكوان وما انكرتم
ان يكون الجوهر في حال حدوثه انما اختص بالجهة بلا معنى وان كان في حال بقائه [illegible] الى المعاني يكون
بها لمعنى فان الذي يطلقه بان يكون في احوال بقائه مختصا بالجهات بلا معنى لا يختلف [illegible] هذا الموضع قلنا
اول ما نقول ان هذا الكلام لا يكون شبهة لمن خالف في حدوث الاجسام لان [illegible] مبني على تسليم حدوثها
وانما يصح ان يكون اعتراضا لمن نفى الاعراض ووافق في حدوث الاجسام والذي يبطله ان يعتد [illegible] ان الجوهر
اذا اختص [illegible] من هذه الجهة التي ذكرت ثم [illegible] لانه لا يكون فيها الا [illegible] لان كونه في حال البقاء مشغلا [illegible]
من غير توسط معنى قد ظهر بطلانه وسلم ايضا في السوال ومواذاة الشغل [illegible] لم يحصل من المحال الا ما كان [illegible]
الا بنية بعينه والصفات المتماثلة التي [illegible] في كيفية الاستحقاق لا يجوز ان يستحقا من وجهين مختلفين فلا بد ان
يكون المقتضي لها واحدا وقد علمنا ان المحال التي يحصل الجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث [illegible]
التي يحصل لو فيها في حال البقاء وكيفية الاستحقاق ايضا واحدة لانه في حال الحدوث كان يجوز ان يحصل في غيرها
بدلا منها كما هو كذلك في حال البقاء فيجب ان يكون الموجب للصفتين واحدا غير مختلف فاذا بطل ان لا يكون
في حال البقاء في الجهة بلا معنى فهو كذلك في حال الحدوث ومما يدل ايضا على ذلك ان كون الجسم في المحاذاة يصح التزايد
فيه ولهذا امتنع الاقوى منه الاضعف وما صح التزايد فيه لا يكون بلا معنى كالحدوث وهذا قد تقدم وقد اجاب

بعضهم عن هذه الشبهة بان قال لو فرضنا ان الجسم في الازل موجود لكون في المحاذاة بالفاعل لم يمنع ذلك في اثبات حدوثه
ولا قدم له لانه اذا كان في الحال الثاني غير الكون في المحاذاة الا بمعنى محدث فحدوثه واجب ومن لا ان ما تقدم المحدث الا انه
واحدا لا يكون الا محدثا غير قديم وهذا لا يحتاج اليه لان السائل عن هذه المسئلة قد سلم حدوث الجسم لتعاقب معنى وتسلسله ببينته
على هذا الاصل فاي معنى لان يجرى اجتماع افتراقه في ذلك فيسأل ببينته عليه وهو يصح بان لا يخلو من الكون والاجتماع فهو ان لا الوان
فاجزاؤه فلو خلو من الاكوان قلنا لو سوينا بين الامرين والحقنا خلوه من الكون بالخلو من اللون لما كان ذلك فرق
فيما نريده اثباته من حدوثه الا ترى ان السائل اذا طالبنا باجازة خلوه من اللون فلو اوجب ان يبقى اسود
ان يكون الاخر كذلك ولا اذا كان واحدا فهما فرضنا ان يكون الاخر على صفته وهذا الجواب عن قولهم اذا لم يتقدم
الجسم ما لا يبقى ولم يمكن ما لا يبقى فكذلك لا يتقدم المحدث ولا يكون محدثا وعلى سائر ما يستدلون به على هذا الوجه
فان قيل ولم انكرتم ان يكون الحوادث غير متناهية ولم زعمتم ان لها اولا قلنا وصفها بالحدوث ينقض نفي النهاية لان
المحدث لا بد من ان يكون فاعله قد فرغ منه ولم يبق منه شيء منتظر وجوده وما لا نهاية من حدوثه لا ينقطع فيها يصح
من ان يكون له اول ثم اخر فمن وصفه بالحدوث ونفى نهايته فقد نقض ولا يلزم على هذا اثبات الحوادث المستقبلة
وان يكون نعيم اهل الجنة وعقاب اهل النار مستطيعين على ما يزال بان نوما اباه وذلك ان الفرق بين الامرين
واضح لان المستقبل من الحوادث ما دخل منه في الوجود قد فرغ فاعله منه ولا يلزم ان يكون متناهيا والماضي
من الحوادث قد انقطع وجوده وفرغ فاعله منه فلا بد من تناهيه على انا نقول في المستقبل مثل ما قلناه في الماضي فنحكم
بتناهي كل ما وجد منه كما حكمنا بتناهي الماضي لان الكل في تناهي يجري واحدة ومعنى قولنا ان النعيم والعقاب غير متناهيين
هو ان فاعلهما يفعل منهم الشيء بعد الشيء ولا يرتبه الى انه ينقطع الموجود فيهما ولهذا جاز ان يكون له اخر لما فعل ولا
يجوز قياس على ذلك ان لا يكون لها اول من حيث كان في الاخر لا ينقضي وجوده ما لا يتناهى وفي الاول ينقضي ذلك
ومما يدل على ان للحوادث اولا ان ما نهاية له انه لو كان لا اول لها لوجب ان يكون فاعلها لم يفعل شيئا منها الا
بعد ان فعل ما لا نهاية له وهذا محال لا يصح لانه لو صح ذلك فيما لم يصح مستقبلا وفي حين ما يستحيل ان يبتدي بفعل ما لا نهاية
له ثم يفعل بعد ذلك فعلا من الافعال دليل على تناهي الحوادث فان قيل لم جمعتم بين الماضي والمستقبل في هذا الباب وفرقتم
لان المضي والاستقبال من اوصاف الزمان لا يغير الفاعل لاستحالة ان يجري هذا المجرى ولان صحة ولانه لا ماضي الا وقد
كان مستقبلا كما انه لا مستقبل الا ويصير ماضيا فيجب ان يكون كل ما استحال بعد احداث الفعل في المستقبل يستحيل مثل ذلك
فيما مضى الا ترى انه لما استحال في المستقبل وقوع الفعل من غير قادر استحال مثله في الماضي وكذلك استحال ان يتحقق وجود الفعل

مستقبلا

مستقبلا لوجود الضد بان يستحيل ذلك فيما مضى فجاز لنا ان نفرق فما لا نهاية له من الماضي والمستقبل لجاز ان نفرق
في سائر ما ذكرناه فان قيل ما الدليل على صحة استحالة ما ذكرتموه في المستقبل من يصح بناء كلم اي الماضي عليه قلنا لو جاز ان يفعل
الفاعل ما لا نهاية له ثم يبتدي فيفعل ما لا نهاية بل يصح من كل قادر مثل ذلك لانه لا وجه معقول يمكن ان يذكر في اختلاف القادرين
في هذا الباب وهذا يوجب ان يصح من احدنا ان يبتدي فيفعل ذرة بعد قوله ما لا نهاية له من العدد وفيقتضي ان
من خبرنا بذلك من غيره انه يجوز صدقه كما يجوز صدق المخبر عن كل امر جائز وقوعه فلما كان ذلك مستحيلا ويقطع
على كذبه علمنا انه لم يجز ما قلناه وانه الماضي كالمستقبل في هذا الباب على ان نقيضهم في هذا المثال الذي ذكرناه انه لم يقل
وما اجازوه ماضيا لا يمنع من مثله مستقبلا من ثبوت تساوي حكم الماضي والمستقبل في هذه القضية وبعض تعظيم المثال الذي اوردناه
الى لفظ الماضي بدل بلفظ الاستقبال وكان لفظه الاستقبال على انه ان يقول لا اخذ قال لم ادخل هذه الدار الا بعد ان دخلت
ما لا نهاية له من الدور وقال لم ادخل دارا الا بعد ان دخلت دارا قبلها فانه يمنع دخوله دارا كما ذكر في قوله
وان شرطه الذي عقده في دخول الدار لم يتم فبان بهذه الجملة من كل وجه وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى وذكرنا
فيه وجوها كثيرة وزيادات بعضها الكلام في مناقضة يحيى بن عدي النصراني المنطقي وحسبنا بالكلام فيما بيناه من ان لا
يتناهى وفيما ذكرناه ها هنا كفاية

فصل في الدلالة على اثبات المحدث

الذي يدل على ذلك ان التصرف
الذي يظهر منا كالقيام والقعود وغيرهما قد ثبت حدوثه بما دللنا به على حدوث جميع الاعراض وثبت تعلق ذلك بنا
وحاجته الينا في حدوثه دون سائر صفاته وهذا الاختصاص حاصل في كل محدث حيث ركبه في حاجته الى محدث فعل
والاصل ان هذه الافعال يتحقق بعد ان تنزهوا بمعنى هذا التعلق وانها محتاجة الينا في حدوثها دون غيرها وان ما
شاركها في الحدوث يحتاج الى المحدث فعلنا وثبت تعلق ذلك بنا وفقدها وانتفاؤها بحسب احوالنا مع السلامة
وارتفاع الموانع الا ترى ان احدنا متى اراد القيام ودعاه الداعي اليه وكان قادرا عليه وغير ممنوع منه فلا بد من
وقوع القيام منه وكذلك اذا كره وصرفه الصارف عنه لا بد من انتفائه ولهذا انقطع على وقوع الاكل من الجائع الذي
يحضره الطعام ويمكن منه ولا مانع له ان عرض له غرض صارف مثل ان يعتقد ان الطعام مسموم لم يقع الاكل وان اختلفت
الامور في وقوعه واشتباهه بحسب احواله في كونه عالما لان الكتابة لا تقع من الامي لانه جاهل بها وتقع ممن علم بها من ناسخ
وما سواه وغير ذلك وهذا هو التعلق الذي نشير اليه وهو معلوم ضرورة لسائر العقلاء والذي يدل على التصرف محتاج الينا
انه لو لم يكن بهذه الصفة لم يجب في هذا التعلق الذي ذكرناه كما ان الوانا وهيئاتنا لما لم تكن محتاجة الينا لم تقع
بحسب احوالنا ولا كان لنا سبب هذا التعلق الذي يحصل مع تصرفنا وكذلك افعال غيرنا كتابته وقعوده لما لم تكن محتاجة الينا

لم يتعلق بأحواله وكل هذا يدل على ثبوت حاجة التصرف إلينا فإن قيل أليس قد يريد الإنسان من غيره فعلاً فلا يقع
فكيف ادعيتم وجوب ذلك قيل أليس يجوز أن يريد ما لا يقع مع السلامة وارتفاع الموانع وإنما لا يقع ما يريده
بأن لا يكون قادراً عليه أو بأن يكون ممنوعاً مع كونه قادراً وقد سقط بما اشترطناه من ذكر الوجوه أمر غيرهم أن وقوع تصرف
العبد يجب بحسب إرادة المولى وتصرف الرعية بحسب إرادة الملك ووقوع ما يريده أهل الجنة من الله تعالى على حسب ما يريده
وذلك أن سائر ما ... وإن حصلت فيه الوجوه فهو غير واجب وإنما اعتبرنا في وقوع أفعاله بحسب أحواله الوجه
الذي هو غير حاصل ههنا ألا ترى أن طاعة العبد المولى والرعية الملك غير واجبة ~~وإنما اعتبرنا في وقوع أفعاله بحسب أحوال~~
~~الوجه الذي هو غير حاصل ههنا ألا ترى أن طاعة العبد المولى والرعية الملك غير واجبة~~ وإنما يحصل منهم الطاعة لحق القيام
بالمنفعة ودفع المضرة ... العبد أو واحد من الرعية أن طاعة المولى أو الملك تضره ضرراً عظيماً لا يتلافاه
لعصاه ولذلك لو ألزمه مولاه ... لم يطعه فقد ... يجب أحوالهم لا بحسب أحوال من
يطيعونه ويكفي في هذا الموضع أن نجد من يخالف مولاه أو ملكه في فعل واحد فرقاً في الفرق بين الأمرين لأن ... لا يمكنه
لا يمكنه أن يوجد ما أراده ذلك من يريده شيئاً ... ولا يقع مع السلامة فأما وقوع ما يريده أهل الجنة فمعلوم أنه
غير واجب الوجود والذي أردناه وإنما يفعل القديم تعالى ما يعلم أنه والذي يبين أنه غير واجب أنهم لو أرادوا
أن يفعل بهم من الثواب أكثر مما يستحقونه لم يقع ولذلك لو أرادوا أن يرى بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله
في الثواب لا يقع ما يريده فبان ما ذكرناه فأما الاعتراض بوقوع أفعال الملجأ بحسب إرادة الملجئ فهو صحيح أيضاً
لأن فعل الملجأ لا يقع إلا بحسب أحواله وإنما الملجئ ... الفعل يجري إلى إرادته فالملجئ لا يفعل إلا ما أراده ووقوع
ما ... ليس لهم أن يقولوا إذا كان الملجأ يقع أفعاله بحسب إرادته وإرادته تجب جعلتم تعلق الفعل به من حيث
وجه التعلق الذي اعتمدتموه حاصلاً فيهما وذلك أن الأمر وإن كان على ما ذكروه فلا اعتبار بأحوال الملجئ
الملجأ لأنه لو كان الملجئ يخلي بهذا الحال من غير أن يكون الملجئ عليها لم يخل ذلك بوقوع الفعل ووجوبه ووقوعه
الملجئ على هذه الحال وليس الملجئ عليها لارتفع الفعل فصار الاعتبار وإنما هو بحال الملجأ التي يخلي الفعل فيها لوقوع الفعل
دون حال الملجئ ووضح أيضاً ذلك ما ذكرناه من أنه لو ألجأه وهو أمر ... لم يقع منه من حيث لم يكن عالماً
فإن قيل أليس قد يقع بحسب قصودكم ما تقولون إنه ليس هو فعل لكم نحو الحمرة والخضرة التي تحصل عند الضرب وهذا يقتضي
... من أن ... واختياركم ما يقع عند القصد وأن يكون الألوان من أفعالكم قيل قد نقض كلامنا بشرط يمنع
أن يكون الفعل حادثاً والألوان يجب وقوعها بحسب قصودنا وأحوالنا لكنا ... عند الضرب لأنه لم يثبت حدوثه

وإنما نقول إن الدم المترجرج من مكان إلى مكان آخر ولهذا يختلف بحسب صلابة الموضع ورقته وكثرة الدم وقلته
وأيضاً فلو كان حادثاً لم يلزم على ما ذكرناه لأنه غير واجب وقوعه بحسب قصودنا ألا ترى أن أحدنا لو ضرب اليمين
أشبههما من المواضع إليه فيه وقصده إلى أن لا يحصل فيه الكون لما كان أيضاً لقصده تأثير بعلم أن فعله ... الفعل
الواقع بحسب قصودنا فإن قيل إذا جاز عندكم أن يفعل القديم تعالى فيكم هذا التصرف بحسب قصودكم ودواعيكم لا يمكنكم أن تقولوا
أحوال كونه قادراً عالماً ذلك فلا يمكنكم ذلك من القطع على تعلق هذا التصرف بكم لهذا الوجه ... في وقوعه
قيل كل سؤال لا يصح إلا بعد صحة ما ينقض به فهو باطل لأن صحته تنقض صحته وما اعترض بالسؤال عليه وهو متضمن بطلان
السؤال وتفسيره أنه لا يمكن إثبات القديم تعالى ولا يصح إثبات صفاته إلا بعد أن يثبت تعلق ما يظهر من التصرف بنا وحدوثه
من جهتنا ليصح من ذلك يقضي أن كل محدث لا بد له من محدث ثم يثبت له من الصفات ما يقتضيه ولا دليل ولا طريق إلى إثبات
محدث للأجسام إلا بهذا دون غيره وقد بين الشيخ صحة هذه الطريقة في غير موضع وبعد أن تشرح جملته بأن الكلام
إن عرض فيحتاج فيه إلى شرحه ودون شبهة أنه لا طريق إلى إثبات القديم تعالى ولصفاته إلا ما ذكرناه فكيف يصح أن نعترض
بما يقتضي إثبات القديم تعالى ولولا ثبوته وصحته لا يثبت القديم تعالى وهو تعلق التصرف بمن ظهر منه وهذا واضح
بطل قصدوا من السؤال فيه من هذا الوجه وإذا ورد هذا المورد ونحن إذا كنا لا نجوز دون قبل إثبات القديم تعالى
صفاته أن يكون العالم محدثاً بهذه الصفات لأن التجويز لا يفتقر إلى الأدلة وإنما يفتقر إليها القطع فالسؤال في
أنا لا نقول أن يجوز أن يكون هذا التصرف فيكم من فعل من جوزتم كونه قادراً على أن يفعله فيكم على هذا الوجه
قيل الجواب من ذلك إذا أورد هذا المورد وهو أنه قد ثبت تعلق هذا التصرف بنا وقوعه بحسب أحوالنا فلو كان فعلاً لغيرنا
لم يكن بينه وبينه من تعلق أكثر من التعلق الذي يرجع لأنه لا يمكن أن نثبت في تعلق الفعل بفاعله أكثر مما ذكرناه
ولو ادعينا ... ما لا نثبت من أن تعلقه بنا على هذا الوجه وجب القطع على كونه فعلاً لنا علم تعلقه به دون غيره لجاز
ذلك فيه لأنه ليس يمكن أن يثبت بها لا يستحق له وقوع الفعل من فاعلين حتى في هذا أن يحكم أنه فعل لواحد أن يكون فعلاً
قبل إضافة الفعل إلى فاعل مخصوص فمن قبل لم يجوز أن يكون التصرف الذي يظهر منك فعلاً لغيرك فيلزم لا بد أن يكون
عنده كيفية إضافة الفعل إلى فاعله وأحكامه التي بها يكون فعلاً له وليس يمكن أحد من ذلك إذ إنما يعتقد تصرفه
فيه وهذا يرجع إلى ما ذكرناه وأوضحناه إذا قد بينا وجوب وقوع تصرفه بحسب أحواله فلو كان فعلاً لغيره فتعلقه
بهذا الوجه فيه أخذ في ... ما ذكرناه لأن وجوبه ينافي ومن أدخل شبهة في وجوب ذلك وتعلقه باعتبار
محناً وكذلك ... الجواب عن هذا ... المشايخ قيل إمكان وجوب وقوع التصرف بحسب قصودكم يقتضي

كونه فعلا لكم اوجب ان يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعل لكم وهذا يوجب ان يكون تصرف الساهي والنائم فعلا لغيرهما
بل يوجب ان يكون الارادة خارجة من ان تكون من قبيل افعال العباد على ما ذكرناه من الاعتبار انما هو دلالة لنا [illegible] ودلالة لا تجب
فيها العكس وانما يجب ذلك في الحدود وليس يمنع اثبات الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين ووجود شيئين يدلان الدلالة
مع فقدها لا يكون نقضا وانما النقض وجود الدلالة مع فقد مدلولها لان ذلك هو الذي يخرجها من كونها دلالة الا ترى
انا نثبت حدوث الاجسام بدليل لا يتأتى في حدوث الاعراض وانما نثبت حدوث الاعراض بدليل آخر
ولا ينقض ذلك ما قدمناه لان الدلالة كاشفة وليست بعلة موجبة ولا يمتنع ان يكشف عن الاشياء الاشياء
المختلفة فان قيل فما الذي يدل على اثبات تصرف الساهي والنائم فعلا لهما وعلى ان الارادة فعل لكم اذ كان ما ذكرتموه
من الطريقة لا يتأتى فيه قيل هذا مما لا نحتاج في هذا الموضع لانا قصدنا ما يتم من دونه الا ترى انا انما اجرينا في هذا
الكلام الى اثبات حوادث تتعلق بنا من حيث كانت محدثة لنبين عن ذلك حاجة كل المحدثات الى المحدث وهذا
يتم وان لم يدل على ان جميع تصرفنا في جميع الافعال فعل لنا فغرضنا يتم بما ذكرناه مع ان ما يفعل من جهة يشهد [illegible] فعل الساهي
والنائم وان لم يقع بحسب قصده فمعلوم انه لو كان عالما بالفعل لوقع بحسب قصده [illegible] انه لو وقع بحسب قصده
[illegible] في هذه الحقيقة فعل غيره الذي لا يجب ذلك فيه ولهذا [illegible] هذا السؤال في اصل الاستدلال بان يقال
ان تصرفنا انما يجب وقوعه بحسب قصودنا اما حقيقة او تقديرا [illegible] التقدير من تصرف الساهي ومن جرى مجراه [illegible] ايضا
فان الساهي وان لم يقع تصرفه بحسب قصده فانه يجب على الحد الآخر وهو كونه قادرا الا ترى ان القوي اذا رام
كان يقع منه من التصرف [illegible] على مقدار قوته ولا يقع ذلك من الضعيف والمريض الا بعين فنعلم بذلك ان التصرف
من فعله لو وقع بحسب احواله لان تصرف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه قادرا فان قيل فما الدليل على الاستدلال بهذه الطريقة
في اصل الاستدلال قلت لا نريد ان نثبت كونه قادرا فانا نعلم صحيح اثباته قادرا لان التوصل الى اثبات
حال القادر انما هو بصحة الفعل في ذاته فلو في احدنا [illegible] الاستدلال بحجة لا سبيل الى اثباته قادرا فضلا عن ان يعلم
وقوع تصرفه بحسب هذه الحال واذا علمناه بالطريقة المتقدمة انه فاعل لما يقع بحسب قصوده واثبتناه قادرا بهذه يجوز ان نعلم
وعلمنا ان النوم والسهو وما جرى مجراهما لا ينفي القدرة صح لنا الاستدلال على ان تصرفه في حال نومه واقع بحسب الحال التي
علمنا عليها في حال تيقظه وان النوم لا ينفيها ولا يخرج عنها فصح بذلك الاستدلال بهذه الطريقة في الساهي وان الاول
واما الارادة فتنبيها على الذي يدل على انها فعل لنا انها تقع ما يتبع له داعيها الا ترى ان الداعي الذي يدعو الى الاكل يدعوه
الى فعل ارادة الاكل والصارف الذي يصرف عنه او عن غيره من الافعال يصرفه عن فعل الارادة ويدعوه الى فعل

مسألة في التوصل الى اثبات حال القادر انما هو بصحة الفعل

مسألة في الارادة [illegible]

الكراهة

ولكراهته ونه او منع واذا ثبت حاجة التصرف الذي يظهر منا الينا وتعلقه بنا فالذي يدل على انه انما احتاج الينا
من ذلك دون غيره لان غير الحدوث ليس له هذا الحكم الذي ذكرناه الا ترى ان العالم منا لا يحتاج في كونه عالما الى علم
احتاج اليه في الصفات التي تجدد له عند وجوده وهي كونه عالما دون سائر صفاته والسواد لا يحتاج في انه اسود الا الى ما
احتاج اليه فيما يحصل عند وجوده وهو الاشياء فلذلك التصرف اذا كان يحتاج الينا يجب ان يكون وجه حاجته الى الصفة
المتجددة له عند قصودنا وهي الحدوث فان قيل الا اثبتم حاجة التصرف الينا من حيث كان كسبا قلنا [illegible] هي صفة
لصفة من صفات الفعل يقتضي كون تلك الصفة معقولة للفعل الا ترى انا لما علقنا الحاجة بالحدوث لم يخف على [illegible] المجهول
بل علم العقلاء كل عاقل وان احتاج في المعرفة بتعلق الحاجة به الى ضرب من الاستدلال وليس يعقل به بديهة
خصوصا من معنى الكسب وعلى من اعترض بذلك ان يحقق اولا هذه الصفة ثم ينازع في تعلق الحاجة بها ويستمع الكلام
في الكسب موضعه فيما يأتي من الكتاب بعون الله ومشيئته على ان الكسب لو كان معقولا كما يدعون وجاز تعلق الحاجة به لم
ينافي ذلك تعلقها بالحدوث لان فائدته حال الكسب ان يكون لها مع المتصرف من العلاقة مثل ما ذكرناه في الحدوث
فالاعتراض بالكسب في هذا الموضع على كل حال فان قيل اذا اعتبرتم في حال افعالنا التصرف الينا بما يتجدد له عند قصودكم
فقد يتجدد لغير الحدوث صفة كثيرة نحو كونه خبرا او امرا او حسنا وقبيحا وحالا في المحل وغير ذلك فالا علقتم الحاجة الى
الى غيره في كل ذلك او فرقتم بين ما ذكرتموه وبين الحدوث قلنا اذا ثبتت حاجته الينا في الحدوث فيمتنع
الحدوث وهو كالفرع عليه لا بد من ان يكون من جملة ما احتاج الينا فيه الا ان الحدوث هو الاصل ونحن نثبت الفعل محتاجا
الينا من ظهر منه في كونه خبرا او امرا او حسنا وقبيحا لان كل ذلك مما يتبع الحدوث والحاجة في الحدوث يقتضيه فاما
حلول الفعل في المحل فليس بصفة زائدة وليس هو الا حاصل من الافعال صفة زائدة على الحدوث يتعلق الحاجة بها
فان قيل فما الدليل على ان كل محدث يحتاج الى المحدث وما ينكرون ان يكون الاجسام وان شاركت في الحكم
في الحدوث فانها تخالفها في الحاجة الى المحدث لمخالفتها لها في الجنس قلنا اذا ثبت ان افعالنا انما احتاجت
الى المحدث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص وجب مشاركتها الاجسام في علة الحاجة وجب ان تشاركها في الحاجة لان الحكم
في العلة يقتضي الشاركة في الحكم الواجب عنها وبعد فان افعالنا اجناس مختلفة وهي مع اختلاف اجناسها تحتاج الى
المحدث وليس مخالفة الاجسام لاجناس افعالنا باكثر من خلاف بعضها لبعض واذا كان خلاف اجناسها لا يمنع
من حاجة الجميع الى المحدث وجب مثله في الاجسام ~~فان قيل ما ينكرون ان يكون افعالكم انما احتاجت الى المحدث~~
~~وجب مثله في الاجسام~~ فان قيل ما ينكرون ان يكون افعالكم انما احتاجت الى المحدث لانها حدثت مع الجواز

ان لا يحدث لان عدمه ونهايته لو وجب لاستغنت عن محدث ولهذا احتاجوا في اثبات الحركة الى الدلالة على ان الجسم تحرك
مع جواز ان لا يتحرك وهذا يوجب عليكم ان تدلوا على ان الاجسام لم يجب حدوثها والا لكم غير مستمر ولا منتظم قلنا
فالجواب عن هذا السؤال انه ان قيل ليس يحتاج في اثبات محدث للافعال الى ما يحتاج اليه من اثبات الحركة لان في ما
سبق العلم بتعلقها بنا النظر في انه حدث مع جواز ان لا يحدث فيستدل من بعد بتعلقها بنا على ان حدوثها جايز غير واجب
اذ لو كان واجبا لم يحصل هذا التعلق المخصوص فيها واستدلالنا من بعد بتعلقها بنا من حيث كان محدث يقتضيها على كل جهة
بالحاجة الى محدث قبل النظر في جواز عدمها ووجودها واذا ثبت حاجته الى المحدث علمنا ان حدوثه غير واجب وليس هذا
بسبيل الحركة لانا نعلم تعلق كون الجسم متحركا كما نعلم تعلق الفعل بالواحد منا فلا بد من ان يستدل على جواز العدم
وانه غير واجب ليعلم استنادها الى فاعل فقد فرق ذلك باب اثبات المحدث وهذا وان كان صحيحا فيمكن ان
يقال فيه ما ينكرون بعد علمكم بتعلق الافعال بكم وحاجتها اليكم واستدلالكم بذلك على ان حدوثها غير واجب
ان يكون انما احتاجت اليكم لحدوثها مع جواز ان لا يحدث لا لمجرد حدوثها وكيف يعرفون ذلك انكم تقولون
ان العالم منا لم يحتج الى العلم لمجرد كونه عالما بل لانه علم مع جواز ان لا يعلم وكذلك تقولون في القادر والحي وغيرهما
ثم انكم تقولون ان الفعل لا يجوز ان يحتاج الى فاعل في حدوثه لا لتجدده عند قصده وتقولون ان المحدث هو متجدد
عند القصد دون كونه جائزا لحدوث ومما يجوز ان لا يحدث وذلك ان كل هذا يلزمكم في العالم والقادر ومن
جرى مجراهما ثم قال لكم يجب ان يحتاج العالم الى العلم في الصفة المتجددة عند وجود العلم وكونه عالما دون كونه مما
يجوز ان يعلم وان لا يعلم وكل هذا يوجب الدلالة على ان الاجسام لا يجب وجودها ونحن نستدل على ذلك ثم نرد الشبهة
فنقول لو وجب وجود الجسم لم ينفصل من ساير الصفات الراجعة الى ذاته ولو وجب وجودها لوجب ان يكون
موجودا فيما لم يزل وذلك يقتضي قدمه وقد ثبت حدوثه وليس لاحد ان يجعل وجوده فان يرجع الى ذاته بشرطها
كالتحيز لان التحيز بشرط معقول وهو الوجود فحصوله موقوف على شرط في الوجود محال ان يشترطها بالوجود وعلى ان
من قدر ان يطعن بهذه الشبهة في اثبات الصانع فقد اخطأ لان اثباته يصح مع تجويز وجوب وجود الاجسام
لانها لو وجب وجودها لكان لا بد من كونها في جهة من الجهات وقد دللنا على ان اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون الا
موجبا عن الكون فلا بد من اثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجب تقدير وجوده ولا بد ان يكون من غير جنس
الاجسام فان ذلك لا يطعن في اثبات الصانع ومن وجه آخر وهو انه قد يمكن اثبات الصانع بالاعراض التي
لا تدخل تحت مقدورنا كالالوان والطعوم وما شاكلها واذا ثبت ذلك امكن ان يجاب عن الشبهة في وجهه

ينقل

١٠ب

وجوب وجود الاجسام بما بيناه عليه فنقول لو وجب وجود الاجسام لوجب ان يكون مماثلا للقديم الذي ثبت وجوده
بالجوهر من قبله ونحن من الاعراض فيحصل ذلك طريقا يصح الاعتماد وكل هذا واضح بحمد الله · **الكلام في الصفات**

فصل في الدلالة على ان محدث الاجسام قادر الذي يدل على ذلك انا وجدنا في الشاهد
ذاتين يتأتى من احدهما الفعل وتعذر على الاخرى مع اشتراكهما في جميع صفاتهما المعقولة نحو كونهما موجودين وحيين وعالمين مع ذلك فتعذر
منها الفعل ولو لم يختص من تأتى منه الفعل بحال ولا صفة ليست لمن تعذر عليه لم يكن بان يتأتى اولى ممن تعذر ولا كان يتعذر
عليه بذلك اولى من غيره فثبت الاختصاص بحال ليست هي لمن تعذر عليه الفعل ووجدنا اهل اللغة يسمون من كان على
هذه الحال قادرا انما نثبت الحال بالدلالة التي ذكرناها ورجعنا في التسمية الى اهل اللغة واذا ثبت ان محدث الاجسام
قد تأتى منه الفعل فيجب ان يكون قادرا الا ان مدلول الدلالة لا يختلف **فان قيل** ومن هذا الذي وجدتموه في الشاهد
يتعذر عليه الفعل مع مشاركته في الصفات التي ذكرتموها **قلنا** قد علمنا ان المريض المدنف قد ينتهي به الحال في المرض
الى ان يتعذر عليه تحريك اعضائه وتصريف يده ورجله مع احتمال يده للحركة بدلالة ان غيره لو حركها لتحركت فلا يمكن ان
يقال ان ذلك لخروج اليد عن احتمال الحركة واذا ثبت تعذر الفعل ثم اراده وليس لاحد ان يقول ان المريض انما لم
يتأت منه تحريك يده لنقصان قدرته وانه يحتاج في تحريكها الى زيادة في قدرته فلهذا لم يتأت منه التحريك دون
خروجه من كونه قادرا وذلك ان تحريك الانسان بعضه لا يحتاج فيه الى زيادة قدرة والا يجري تحريكه اعضاءه
مجرى تحريكه لغيره والذي يبين ذلك انه لا يثقل عليه على خلاف احواله تحريك يده حتى لم يمكن فيها ما يجري مجرى [illegible]
على انا لو سلمنا ذلك لم يسعه ايضا ما نريده لان المريض اذا تعذر عليه تحريك يده لنقصان احواله في كونه قادرا فلا بد
من ان يكون صحة الفعل في الاصل يقتضي حالا لان صحة الفعل لما اذا كانت زيادة الفعل يقتضي زيادة القدرة فوالي
مقتضى اصل الفعل يقتضي به الحال لا محالة في ثبات المريض قادرا الابصر في هذا الموضع الا ترى انا وان لم نثبته قادرا
بما حل يده فانا نثبته قادرا بما يحل غيره وان لم يتأت منه لكونه قادرا تعذر عليه تحريك اعضائه وقد يستدل بهذه الدلالة
على ما يريد الكلام الذي ذكرناه فيقال قد ثبت ان احدنا يتأتى منه حمل الخفيف من الاجسام دون الثقيل فلا بد من ان
يكون تعذر عليه لنقصان عليه فيحتاج الفعل مما يحتاج اليه حمل الثقيل واذا كان يحتاج في زيادة الفعل الى زيادة الصفة
احتيج في الاصل الى حصول الصفة وقد يستدل ايضا على وجه آخر فيقال قد نجد احدنا يتعذر عليه في بعض الاوقات
بعض الافعال ويتأتى منه في وقت آخر ذلك الفعل بعينه فيعلم انه في الحال التي لم يحصل له في حال التعذر وكل هذا
الا انه تقريب وتصحيح وتوضيح **فان قيل** ما تنكرون ان يكون الفارق بين من تأتى منه الفعل وبين من تعذر عليه

انما يطيع او قوة لا لي الى القادر التي يثبتونها **قلنا** الفعل اذا صح من الجملة دون احادها فلا بد له من مصحح يرجع الى
من تاتى منه الفعل وهي الجملة دون احادها فلا بد له من مصحح يرجع الى من تاتى منه الفعل وهي الجملة دون آحادها فان الطبع
والقوة التي تذكرونها لا تخلو من احد الامرين اما ان يكون معنى حكمه مقصورا على محله لا يتعداه الى الجملة ويكون الذي ذكرناه
بالجملة حتى يرجع حكمه الى الجملة ويوجب لها حالا فان كان الاول فهو باطل بما ذكرناه من اعتبار من تاتى
منه الفعل فانه اذا كان الجملة دون اجزائها وجب ان يكون المصحح راجعا اليها وان كان الثاني فهو خلاف
في عبارة والمعنى الذي اوردناه قد صح والعبارة لا مضايقة فيها **فان قيل** اليس كون القديم قادرا يقتضي وجوده
وشمل المقتضي محال ان يحصل ولا يكون مقتضيا فيجب على هذا ان يكون كون احدنا قادرا يقتضي ايضا وجوده وهذا يوجب
ان يكون ما يرجع الى الجملة هو كونه قادرا يقتضي ان يرجع الى الاحاد وهو الوجود **قلنا** انما صح ان يقتضي الصفة الراجعة
الى الجملة ما يرجع الى الابعاض فيما يقتضي اقتضاء وانما يتبين الاقتضاء والدلالة وكون القادر قادرا انما يقتضي وجوده ايضا
الدلالة لا الاقتضاء وانما ينزه الفعل اذا صح من الجملة فلا بد من مؤثر في صحته يرجع الى الجملة **فان قيل** اذا كان تاتي
الفعل يدل على ان فاعله قادر دون علي اخفضه بالحال التي ذكرتموها فهو وان تعذره يدل على نفي ذلك **قلنا** ليس يجب
في الادلة العكس فليس يجب اذا دل الشي على حكم من الاحكام ان يدل عكسه على عكس ذلك الحكم على انا نقول ان تعذر
الفعل بشرط ارتفاع الموانع يدل على ان من تعذر عليه ليس بقادر **فان قيل** وكيف الطريق الى ان تعلموا ان
من حاله **قلنا** بان نعلم قوة دواعي احدنا الى الفعل ووفورها وارتفاع الموانع المعقولة ونحكم بالتعذر ثم ينظر بان كان
المتعذر هو جنس الفعل بمجرده جهده علمنا انه ليس كونه قادرا وان كان المتعذر هو على بعض الوجوه علمنا بان ارتفاع ما هو
يرجع على ذلك الوجهين علم او غيره فان كان قادرا **فان قيل** فلا اشترطتم في صحة الفعل وقوعه ودل انه على كونه قادرا
ما اشترطتموه في تعذره من ارتفاع الموانع **قلنا** اشتراط ذلك فيما ذكرتموه لا معنى له لان وقوع الفعل يعني
حصول مانع منه وليس كذلك تعذره لانه قد يتعذر لمانع مع كونه القادر قادرا وما يتعذر لغير مانع فيدل على
انتفاء حال القادر والموصفان يختلفان على ما ترى **فان قيل** كيف تثبتون الممنوع قادرا وما ذكرتم من
صح الفعل بمكان رفته لغيره ممن تثبتون كونه قادرا **قلنا** قد علمنا ان الممنوع اذا ارتفع المانع فعل وهو على ما كان
عليه من غير تجدد حال اخرى ومن ليس بقادر لا يقع منه الفعل مع ارتفاع الموانع الا بتجدد حال اخرى فبان الفرق
بين الامرين **فان قيل** ما انكرتم ان يكون الحال انما تثبت من تعذر عليه الفعل ويصح الفعل ممن لم يتعذر عليها
بالعكس فلا تقولونه لانكم تزعمون ان صحة الفعل ترجع الى اثبات حال وتعذره يرجع الى نفيها ويزعمون انه لا حال

نفي

نفي فرع كونه عاجزا **قلنا** لو كان الامر على ما سنذكره لكان المعدوم من الجواهر لا يخلو من ان يكون على هذه الحال
او ان لا يكون عليها فان لم يكن عليها وجب ان يصح الفعل منه لان صحته على هذا الغرض يتبع نفي هذه الحال وان كان
عليها ولا بد من رجوعها الى ذاته لاستحالة ان يرجع فيه الى معنى لا يوجب لغيره صفة الا بان يختص به بنهاية الاختصاص
فلا يصح ان يختص المعنى بالجوهر الا بان يحله ويحل الجوهر المعدوم لا يصح ان يكون محلا لغيره ولا يجوز ايضا ان ترجع الصفة فيه
الى الفاعل لانها غير متجددة في رجوعها الى ذاته ما يقتضي ان يكون قبيل الجواهر لا يصح منها الفعل وان وجدت في الوجود
وقد علمنا خلاف ذلك على الشيء وما يجري مجراه لا يرجع الى الجملة وصحة الفعل يرجع اليها فيجب ان يكون المقتضي لصحة الفعل
يرجع الى من يصح منه وهو الجملة وبعد فان الشي لا يختص به ذات دون غيرها وهذا يوجب صحة الفعل لا واحد من جنس الجواهر
وذلك محال **فان قيل** جرد تاتي الفعل كيف يدل على ان من يصح منه قادر وفي اي الاحوال تقتضي كونه قادرا **قلنا**
الفعل اذا كان ان يبتدا فانما يدل على ان فاعله قادر في حال واحدة وعلى ذلك يدل وقوع من القديم تعالى من الافعال
لان فعله لا يختلف وانما علمنا انه تعالى قادر فيما لم يزل ولا يزال بدليل آخر كما علمنا انه جل وعز يقدر على جميع الاجناس
ومن كل جنس على ما لا يتناهى بادلة اخر وسيجي الكلام في ذلك مفصلا بعون الله تعالى لانه مبني على استحقاقه تعالى هذه الصفات
لنفسه **فان قيل** فهل يدل حدوث الفعل على اكثر من كون فاعله قادرا **قلنا** الذي يقوله ابو هاشم في ذلك
ان الفعل يدل على كون فاعله قادرا وحيا وموجودا وبعض في كلامه ما يقتضي خلاف هذا والصحيح ان مجرد حدوث
الفعل لا يدل على اكثر من كون فاعله قادرا وانما يعلم كونه حيا وموجودا والذي يدل على ما ذكرناه ان الفعل انما يدل
على الصفة التي يكون الفاعل عليها مع صحة الفعل لانه يتعلق بها لا بهذه الصفة وصحة الفعل هو كون القادر قادرا دون
غيره ولو جاز ان يدل الفعل على كونه موجودا وحيا مع انه لا تعلق له بهاتين الصفتين لجاز ان يدل على انه
على صفات كثيرة وان لم يكن بينه وبينها تعلق وليس لاحد ان يدعي ان صحة الفعل تؤثر فيها كونه موجودا وحيا
لانه لو كان لهاتين الصفتين تاثير في صحة الفعل لصحته منه فوجب ان يصح الفعل ممن حصلت له الصفتان واحدهما اذا
ارتفعت الموانع كما يجب صحة الفعل ممن كان قادرا وقد علمنا خلاف ذلك وبه يدل على ان مجرد الفعل لا يدل على اكثر من كون
فاعله قادرا وان النظر اذا وقع في دليل واحد من وجه واحد وان كثر لا يولد علوما مختلفة الا ترى انا نظرنا في
احكام الفعل وانشاقه من وجه واحد وان كثر لا يولد علوما مختلفة من حيث كانت الدلالة واحدة وهو جهة واحدة
الحكم على هذا ان يكون النظر الى مجرد الفعل لا يودي الى كون فاعله قادرا وحيا وموجودا الا ان العلوم بهذه الصفات
مختلفة وليس لاحد ان يعترض على ما ذكرناه بان النظر في محكم من الفعل وانه يستدل به على ان فاعله قادر وعالم في الجمر

والاستدلال على ان فاعل قادر وهو يدل لان الفعل المحكم يدل على الصنفين من وجه واحد بل من وجهين الاول
انه دل بمجرد وقوعه على انه قادر ويكون مع ذلك دالا على انه مريد وقد احترزنا عن هذا السؤال في الكلام من وجه واحد
وقد تعلق ابو هاشم في نصرة قوله الذي حكيناه باشياء منها ان الفعل كما لا يصح الا من قادر كذلك لا يصح الا من حي موجود
فيجب ان يدل على الكل ومنها انه لا يصح ان يعلم احد بالذات قادرة وهو لا يعلم صحة كونها قادرة ولا يجوز ان يعلم
صحة كونها قادرة وهو ان يجهل انها حية لان العلم بان الحي هو العلم بانه يصح ان يقدر ويعلم ومنها انه كما لا يجوز ان
يعلم صحة كونها بكون الذات قادرة غير موجودة ولا حية كذلك لا يجوز ان يعلم قادرة من غير ان يعلم حية موجودة ولا
جواب عن الاول هو ان المعتبر فيما يدل الفعل عليه هو ما يصح الفعل ولولا حصوله لما صح ولا اعتبار بما يرجع يصح الفعل
الا ترى انه كان لولا كونه حيا موجودا لما صح كونه قادرا وكذلك لولا وجود القدرة التي لولا حصولها لما كان قادرا
والفعل مع ذلك لا يدل على جميع ما ذكرناه وان كان له في حصوله تصحيح ايجاد وكذلك دليل حدوث الجسم لا يدل على ان
له محدثا وان كان لولا محدثه لما حدث فثبت بان ان الذي يتعلق به غير لازم وان الفعل انما يجب ان يدل على
ما يجب بغير واسطة ولا حظ له في الدلالة على ما سوى ذلك ويقال له في تعلقه ثانيا ان العلم بانه حي ليس يتعلق
انه يصح وانما هو علم بكونه على حال تصحيح كونه قادرا وعالما كما ان العلم بانه قادر ليس هو علم بصحة الفعل وانما هو علم
بكونه على حال يصح معها المحكم وذلك ان الجاهل … ثابت منه الفعل المحكم لانه ليس بعالم وان كان في كونه غير عالم
بصاحب كونه جاهلا الا ترى انه قد يتعذر عليه مع اعتقاد العلم والجهل جميعا فان قيل فباي طريق يعلم في … انه
جاهل قلنا بان يضطر الى اعتقاده ويعلم بطلانه وهذا … بالاعتقاد والمجبرة والمشبهة فيما … بدليل
بطلان ذلك الاعتقاد فان قيل الا جوزتم ان يقوم الاعتقاد والظن مقام العلم في صحة وقوع الفعل
محكما فاذا كان يقع الفعل على بعض الوجوه دون بعض يدل على مفارقة ولا جاز ان يكون هذه المفارقة هي
الاعتقاد والظن قلنا الاعتقاد الذي ليس بعلم والظن لا يقتضيان سكون النفس الذي معه يقع التصرف في احكام
الفعل … فاذا كان الفعل هو المقتضي لذلك دون غيره وجب ان يوجب غيره … ما ذكرناه
ان من جن او سكر بعد ان كان عالما بترتيب المذاهب او ببعض الصنائع لا يجوز ان يقع منه بعد سكره
او جنونه من ترتيب المذاهب والصنعة ما كان يقع قبل ذلك والسكر والجنون لا ينفيان الاعتقاد وانما ينفيان
العلم وايضا فمن ظن حروف الكتابة على التفصيل ولم يعلمها تفاوتت حاله في الكتابة ولذلك اذا كان … فاما المحكم
الكتابة ويبين ايضا صحة ما ذكرناه ان المهارة من الصانع لا يصح منه اول الحال … ويصح منه بعد ذلك …

يتبع ان يحصل النظر باول ممارسته وانما العلم هو الذي يتبع في تلك الحال وايضا فان الفعل المحكم يدل على الاختصاص في علم
بضرب اذا حصل الواحد منا عليها ان يستمر مع كمال عقله حتى اذا زالت … ذلك بكمال عقله … الا كونه في
ان يتأتى منه الكتابة برهة من الزمان ثم تعذر مع توفر قدره وكونه محلا كامل العقل وقد ثبت ان استمرار الاعتقاد
او الظن لا يجب ان يرجع الى كمال العقل لان الاعتقاد وان كان واقعا عن شبهة فان الاعتقاد عند … مع كمال العقل
وكذلك ان كان تقليدا او تبخيتا او شبهة ايضا في ان الاعتقاد على النظر مع كمال العقل سائغ واذا ثبت هذا وجب
استمرار ما يصح الفعل المحكم وكانت هذه القضية لا تتم الا في العلم دون الاعتقاد ولصحة استمرار الاعتقاد على المشتبه
كثيرا مع كمال العقل فصح ما ذكرناه واذا ثبتت هذه الجملة في ذلك … ان الفعل الذي … على كونه فاعلا عالما
وقع من القديم تعالى من الافعال ما يربي في الاحكام على كل ما يظهر منا كالانسان وما فيه من بدائع الحكمة وجب ان
يكون عالما لان مدلول الدلالة لا يختلف فان قيل ان كان ما يظهر فيه الحكمة هو التأليف والترتيب دون نفس الذوات
فانكرتم ان يكون فاعل هذه التأليفات غيره تعالى فهو يخلق الالات وما يجري مجراه على كونه عالما قلنا هذا السؤال يسقط
باعتبار اول حي مخلوق لانه لا يمكن ان يدخل في ما يليه وتركيبه ما ذكرتم من كونه فعلا لغيره تعالى لانا فرضنا كونه اول
الاحياء واذا كان تأليف اول حي كتأليف جميع الاحياء في دلالته على كونه فاعلا عالما ثبت ما اردناه وايضا فان التأليف
ممتنع من غير القديم تعالى الا بالالات مخصوصة من حيث كان القادر بالقدرة … على بعضه لا يصح ان ينقل … الا بغيره او
بهذه الالات لا يحصل على الوجوه المخصوصة والتركيب حتى يصح استعمالها في ما ذكرناه الا من فعل عالم حكيم لان ظهور الحكمة
فيها كظهورها فيما يستعمل فيها وان كان فاعلها على هذا الوجه احدا ادى ذلك الى ان الكلام في هذه الالات كالكلام
فيما تعمل بها واتصل ذلك … ان يكون الفاعل لها القديم الذي لا يقدر بقدرة وهذا … الفعال
عالم ويدل على ذلك ايضا انه تعالى عالم ويدل على ذلك ايضا انه لو لم يكن عالما لما صح ان يخلق الغذاء من الاجزاء التي يحتاج
اليها في تربيته حيوان … الغذاء المحتاج اليه من الحرارة والرطوبة واليبوسة وخلق الاعضاء المحتاج اليها من الحرارة والرطوبة
يدل على انه عالم ويدل ايضا خلق الثمار المخصوص وخلق الاشياء المخصوصة في اوان مخصوص يجري على المجرى … يدل
… في كل … على التجدد … انه لا بد ان يكون عالما وتفاوت الصورة لولا ذلك لاختلف
وقت ادراكه ويجري على طريقة واحدة ويدل عليه صنعه تعالى في انفس … شهوات … واستمرار ذلك على
واحدة غير مختلفة … لا يصح الا من عالم لانه جار مجرى … على بعض … من نبات … وعلى
جنس اخر بهما … واستمرار ذلك … على طريقة واحدة في انه لا بد من ان يكون عالما حتى لا … وعلى العلم

فان قيل في اي حال يدل الفعل على ان فاعله عالم قلنا يدل على انه عالم في حال فعله وقبل حالة
واحدة وان كان مبتدأ او ان كان سببا فقبل الحال بسببه وانما قلنا انه يجب ان يكون عالما به قبل
وجوده لانه لو لم يكن كذلك لما صح منه القصد الى ايجاد المحكم والتعمد له دون غيره وانما قلنا انه يجب ان يكون
عالما في الحال لانه لو لم يكن كذلك لم يقع الفعل المحكم في تلك الحال مع صحة وقوعه غير محكم واذا وقع على وجه
مع جواز وقوعه على غيره فلا بد من مخصص لذلك فاحصل في الحال فهذا ما يقتضيه دلالة الفعل المحكم واما ما
به ثبت كونه تعالى عالما فيما لم يزل ولا يزال فدلالة باب المعلومات قادرا فيما بعد **فصل**

في اثبات الحيوة

في الدلالة على ان صانع الاجسام حي الذي يدل على ذلك انا وجدنا في الشاهد ذاتين يصح من
احدهما ان يكون عالما قادرا ويستحيل على الاخرى ذلك فلا بد من ان يكون من صحة الصفات عليه ما له
لمن استحالت فيه بعض من الصفات على ما ذكرناه في باب القادر والعالم واذا كان لا بد من صحة وجهها
اهل اللغة يسمون من كان على هذه الصفة حيا ثبت ما قصدناه من المعنى واللفظ جميعا فان قيل
اشيروا الى ما بين الذاتين اللتين اشرتم ان احدهما يصح ان يكون قادرة عالمة والاخرى يستحيل
ذلك عليها قلنا قد علمنا ان الجمادات وما جرى مجراها لا يجوز ان يكون وهي على ما هي عليه قادرة ولا
عالمة ومن كمال العقل العلم بما ذكرناه وبالتفرقة بين من يصح ذلك عليه وبين ما لا يصح والواحد منا
يصح ان يعلم ما ليس هو الآن عالما به ويقدر على ما ليس هو الآن قادرا عليه فثبتت المفارقة التي ذكرنا
وليس لاحد ان يقول فيجعل المفارقة بينكم وبين الجمادات راجعة الى حصول ما بين الصفتين ليس قادرا
ولا عالما والواحد منكم قادر وعالم وذلك انه لو كان الامر على هذا وكانت المفارقة هي بحصول
الصفتين لما كان بين من يجد فرق في صحتهما كما ان القادر والعالم منا لا يفارق من ليس بقادر
منا ولا عالم الا بحصول الصفتين دون صحتهما وقد علمنا في الجماد خلاف ذلك وانه مفارق لنا في
الصحة ولولا انه كذلك لجرى مجرى من رقد من ليس بعالم من العلماء على ان احدنا قد يخرج من كونه
قادرا او عالما ولا يخرج من صحة كونه مدركا وانه كالشيء الواحد ولذلك قد يفقد العلم والقدرة
من بعضه فلا يخرج من صحة الادراك وكل هذا يقتضي انه لم يكن كالشيء الواحد يفارق الجماد بكونه
قادرا او عالما فان قيل اليس بعض الذوات يصح ان يكون حيا دون بعض فالا لم يثبتوا بينهما
مفارقة يرجع الى صفة من الصفات فقولوا بمثل ذلك فيمن يصح ان يكون قادرا عالما قلنا ان الذات

التي يصح

التي يصح ان يكون حيا فلا بد فيها من امر مفقود فيما لا يصح من ذلك الا ان هو يصح ما يصح وجود الحيوة فيه
من البنية وليس كل مفارقة بينهما يجب ان يكون حالا من الاحوال او صفة من الصفات وليس يمكن ان
يقال بمثل ذلك فيمن يصح ان يكون قادرا عالما لان المصحح لهما من الصفتين لا راجعين الى الجملة لا بد ان يكون
صفة راجعة اليها لما قدمناه ذكره من ان المصحح لصفة او المقتضي لها لا بد ان يكون راجعا الى الموصوف بتلك
الصفة وان الصفة لا يصحح اخرى الا اذا كان الموصوف بهما واحدا الا ترى ان الصفة التي يختص بها زيد
لا يجوز ان تقتضي ولا يصحح صفة لعمرو من حيث لم يكن الموصوف بهما واحدا وحكم المحل مع الجملة حكم زيد مع عمرو
ومثل هذا لا يلزم فيما يصحح كونه حيا لان الذات لا يكون جملة قبل الحيوة لان الحياة هي التي
تجعلها في ان يكون جملة والحكم الذي هو صحة كون هذه الاجزاء حيا ليس براجع الى الجملة فيجب في
المقتضي ان يكون راجعا الى الجملة فلم يجب ان يكون ما يصحح كونها حيا يجري مجرى ما يصحح كونها قادرة عالمة
في رجوعها الى الجملة كما ذكرناه فان قيل كيف يصح دعواكم ان ما يختص المحل لا يرجع حكمه الى الجملة وانتم
تقولون ان العلم يوجد في بعض الجملة ويوجب الحال للجملة وكذلك القدرة والحيوة قلنا بين ما ذكرتم
وبين ما ذكرناه فرق واضح لان العلم وما جرى مجراه انما وجب فيه ذلك من حيث كان حلوله في
كون الجملة على الصفة التي يوجبها والعلة لا توجب معلولها لبعض الذوات الا بعد ان يختص بها ضربا من
الاختصاص وذلك لا يكون الا بالحلول وهذا بخلاف الذي ذكرناه لانا انما ذكرنا ان ما يصحح ما يرجع الى
الجملة ما حكمه مقصور على محله وبينا ان حكم الجملة مع المحل حكم زيد مع عمرو فكما لا يجوز ان لا يصح من زيد الفعل او غيره
من الاحكام الراجعة اليه لامر على عمرو من حيث احتاج في مثل ذلك الى ما يرجع اليه دون عمرو وكذلك
لا يجوز ان يصحح الجملة ما يرجع الى المحل ولا يرجع اليها والعلة في ايجادها ما يوجب بخلاف ذلك على ما ذكرنا
فان قيل اليس احدنا قادرا يقتضي كونه موجودا وكونه قادرا من الصفات الراجعة الى الجملة وليس
كذلك كونه موجودا لانه راجع الى الجاهر وهذا بخلاف ما قلتم قلنا قد اجبنا عن هذا السؤال فيما تقدم
وذكرنا ان المقتضي بغيره على سبيل التأثير بخلاف ما يقتضي على سبيل الدلالة وكون القادر قادرا انما
يقتضي كونه موجودا على سبيل الدلالة لا على سبيل التأثير والذي ذكرناه ان ما يقتضي ما يرجع الى المحل ما
يرجع الى الجملة اقتضاء التأثير فبان الفرق بين الامرين على ان في احدى ما من يجيب عن هذا السؤال ان
يقول كون الواحد منا قادرا لا يقتضي كونه موجودا اي قدمناه من الاصل من رجوعها الى موصوفين

مخلين ويقول انما وجب في احدنا ان يكون موجودا من حيث كان قادرا بالقدرة وكانت القدرة لا تختص الا ان
تحل بعضه والمحل لا يكون الا موجودا ويقول ان يكون القديم تعالى قادرا يقتضي كونه موجودا الا ان الموصوف بالصفتين
جميعا واحد وهذا ايضا واضح فان قيل يجيء ما ذكرتموه في ايجاب كون القادر حيا ينتفي لا يكون القديم جسما
ومركبا من جواهر ومبنيا ضربا من البنية لانه كان من ليس بجسم ذات ما لا يصح ان يكون قادرا ولا عالما
كذلك ليس مركبا من جواهر مبنيا ضربا من البنية لا يصح ان يكون حيا ولا قادرا ولا عالما فاما ان يثبتوا
القديم تعالى جميع هذه الصفات او يثبتوا من اثبات شيء منها قلنا اول ما نقوله انا لم نقل في اثبات
كونه حيا وقادرا وعالما وسائر صفاته على مجرد الوجود فيلزمنا ما ذكرتموه وان ثبت له سائر ما وجدناه في
الشاهد فانما عولنا على طريقة من الاستدلال اذا تؤملت لم يلزم عليها شيء مما الزمتناه وذلك ان صحة الفعل
من الفاعل اذا اقتضت كونه على صفة يرجع اليه من حيث كانت الصحة راجعة اليه وكان اهل اللغة يسمون من كان
على هذه الصفة قادرا الى صحة الفعل وكل القول في صحة الفعل المحكم الذي بها كونه عالما والذي اقتضى صحة كونه
بهاتين الصفتين كونه حيا اثبتناه ايضا ولم نثبت الا ما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطة والفعل
لا يدل على كون فاعله مبنيا ولا مركبا ولا على شيء مما ذكرناه في السؤال لانه لا صفة له تقتضي ذلك ولا تقتضي
حيث وبين شيء من هذه الامور على ان ما ذكرناه تقدم من ان المقتضي للصفة لا بد من ان يكون راجعا
الى من ترجع اليه الصفة يبطل ذلك لان البنية والتأليف وسائر ما ذكرتم لا يتعدى حكمه المحل فكيف
يقتضي صحة الفعل او صفة كون الفاعل قادرا وذلك في الاحكام وليس لاحد ان يقول فاذا كان
لا حظ لكونه مبنيا او مركبا من جواهر الى سائر ما ذكرناه من تصحيح كونه حيا وقادرا فالا جاز ان يكون
حيا وقادرا وان لم يكن مركبا ولا مبنيا وذلك ان احدنا لم يحتج في كونه قادرا وحيا ان
يكون مركبا ومبنيا لكن جواهر مجتمعة لها هاتين الصفتين وانما احتاج الى ذلك لانه ممن لا يقدر
الا بقدرة ولا حيا الا بحيوة والحياة والقدرة لا توجب الصفة الا بعد ان تحله بهاية
الاختصاص وذلك لا يكون الا بالحلول فالبنية والتركيب يحتاج اليها لتحل هذه المعاني لانه لا يحل
الا ما اختص من المحل ببنية على صفة ولو كان احدنا لا يحتاج الى الحياة في كونه حيا ولا الى القدرة
في كونه قادرا لما احتاج الى البنية ولا الى ان يكون من جواهر مركبة فلهذا لما استغنى القديم تعالى عن
المعاني والعلل في كونه حيا وقادرا استغنى عن جميع ذلك وليس لاحد ان يقول اذا جاز لكم ان يوجد حاجة

الى

الى البنية لا يرجع كونه حيا وانما يحتاج الى ذلك لاجل الحياة التي تحل فقولوا ايضا انه لم يحتج في كونه حيا وانما يحتاج
القدرة الى الحياة ممن ليس بذي قدرة لا يحتاج الى ان يكون حيا كما ان من ليس بذي قدرة ولا حياة لا يحتاج
الى ان يكون مؤلفا وذلك انا قد بينا ان صحة كون احدنا قادرا يقتضي كونه على صفة يرجع اليه دون ابعاضه
وانه لولا كونه على هذه الصفة لم يصح كونه قادرا فاستحال في ذوات آخر كونها قادرة لا بهذا يقتضي هذه الصفة يحتاج
الى الصحة دون المعنى الذي اوجبناه كما بيناه وذلك في هذا الباب واضح ... على الذات في جملة الحي
يوجد العارض لنا بما حكيناه في هذه المسئلة انا وجدنا الانسان من جملة العالم القادر لا في جملة من العلم ...
فاذا فصلت منه خرجت من جملة العالم القادر وخرجت من جملة الحي وان كانت تعلم والقدرة ... فيمن في محلها
فلما خرجها على هذا الوجه علمنا كونها عالما الى كونه حيا وبطل قول من يقول ان المعنى هو الذي يحتاج الى العلم في
بمثل هذا الدليل على انها خرجت من جملة العالم الحي على وجه ... قد علمنا انه مع الاتصال يصح منها الادراك
وهذا يقتضي انه اجلها في جملة الحي ويصح وقوع الافعال ابتداء فيها وهذا يقتضي كونها من جملة القادر فاذا انفصلت
عنه لم يصح الادراك بها ولا الافعال فخرجت من جملة الحي القادر فيبطل ان الاحكام التي يحصلها من جهته اذا
كان جزء منه من جملة الحي يتبعه خروجها من جملة القادر الى ان تثبت ما اردناه من حاجة هاتين الصفتين الى الحي
فان قيل العضو الواحد اذا خرج من ان يكون جسما خرج من جملة العالم القادر ولم يجب على هذا ان
يكون الذي دخل في جملة العالم القادر كونه جسما فلا جاز ايضا ان يخرج من جملة العالم القادر اذا خرج من
كونه جسما ولم يكن كذلك الا لانه لا يخرج من كونه جسما خرج من جملة الحي يخرج من جملة العالم فان قيل انما هو
خروج من صفة الحي كون الجسمية ولو جاز ان يخرج من كونه جسما ولا يخرج من جملة الحي خروجه من جملة العالم ...
لما ذكرناه ولان ما قلناه بالجسمية لا مدخل في جملة القادر وبه خروجه في جملة العالم القادر اذا كان في قلب الحي
علم وقدرة ويجري مجرى خروج المتحرك عن كونه متحركا لعدم الحركة ولعدم ذاته ومع هذا فانا لا نشترط في كونه متحركا
انما هو لوجود الحركة دون وجود ذاته وان كان عند عدم الامرين لما يخرج من الصفة من حيث كان في
عدم الذات عدم الحركة التي هو الموثر وانما علمنا ان الذات تؤثر لها دون جميع ما ارتفعت الصفة عنده بالطريق
الذي ذكرناه وهو ان بوجود الحركة لا بد من كونه متحركا ومع وجود ذاته لا يجب ذلك وهو فيما خروجه منه
عدم ذاته عن الصفة الا انه لاجل عدم الحركة دون غيرها على ان قد بينا ان الصفة لا يقتضي الا الحي الا اذا
كان الموصوف بهما واحدا فليس يجوز ان يكون لكونه جسما مدخل في تصحيح كونه عالما ولا قادرا الا انك

به يكون الجسم يرجع الى المحل ولا يتعداه وكونه حيا يرجع الى الموصوف بانه عالم قادر فيجب ان يرجع الى الصفتين
على ما ذكرناه ويدل ايضا على ان القادر العالم لا بد من كونه حيا انه قد ثبت ان احدنا يحدث مدركا والعلم
ذلك من حاله ضرورة ولا بد لذلك من متعلق وليس يجوز ان يكون المتعلق لذلك كونه قادرا لان كون القادر
قادرا امر واحد لا يتزايد وكونه مدركا لا يتزايد ولا بد من ان يكون الصفة التي يتعلق بها يتزايد بتزايد الصفة
التي لا يتزايد فيها ولا شاهد والذي ذكرناه من تزايده كون القادر قادرا يجري في الذات الواحد
والذوات الكثيرة لان احدنا قد تزايد احواله في هذه الصفة وتتناقص وكذلك قد تزيد بعض احوال القادرين
فيها على بعض وايضا فلو كان الادراك يصح من الجهة لكونها قادرة لوجب ان يكون القدرة متى تكون حيث
وقع بها الادراك ومختصة بالمتعلق وكان ايضا يجب ان يصح الفعل بكل عضو يصح به الادراك لان ذلك
واجب اذا كان المرجع في المتعلق الى امر واحد وقد علمنا ان محل الاذن يصح بها الادراك لا ما نفرق بين ما
ما بها من الحار والبارد ولا يصح ان تبتدي الفعل بها فلو كان ما به يدرك هو الذي به يقدر لكان ابتداء
الفعل على هذا الوجه بها واجبا وليس يجوز ان يكون المتعلق لكونه مدركا كونه عالما لانه يفقد ادراك مع السهو
وفي كثير من الاحوال فقد العلم ولا يجوز ان يرجع كونه مدركا الى كونه مريدا وكارها ومعتقدا اذ ما فرادا ومشتهيا
لما ذكرناه في كونه قادرا وكل ذلك ما فعل الشبهة فيه وان حصلت فيما تقدم وقد ثبت انه لا بد لهذه الصفة
من متعلق فيجب بما ذكرناه فتلك الصفة الزايدة على ما عددناه من الصفات هي التي نسمي من كان عليها حيا
واذا اثبت الصفة وعرفت فالذي يدل على ان القديم تعالى يختص بها كونه عالما قادرا وقد دللنا على ان
كون الحي حيا هو المصحح لكونه عالما قادرا بما ذكرناه من حال الجملة ومن نفرد جملة من جملة تخرج من جملة العالم القادر
فان قيل ليصح الاستدلال على كون الذات حيا بكونه عاجزا وجاهلا كما يصح ان يستدلوا على ذلك بكونها
قادرة عالمة فان امتنع ذلك فما الفرق بين الامرين في صحة الاستدلال وانتم تقولون ان العاجز الجاهل لا بد
ان يكون حيا كما ان القادر العالم لا بد ان يكون حيا وان اجتمع الى صحة الاستدلال فاطلع ثم عددتم الحي
بانه من يصح ان يقدر ويعلم دون ان يقولوا من يصح ان يعجز ويجهل قلنا اول ما نقوله ان الذي يدل
على كون الموصوف بصفة من الصفات لا بد من ان يجمع بين الامرين احدهما ان يكون متى لولاه لم يحصل
الموصوف على تلك الصفة والاخر ان يصح العلم به قبل العلم بتلك الصفة وقد علمنا انه لولا كون احدنا حيا لم يصح ان
يكون قادرا ولا عالما والعلم بكونه حيا في الصفتين متقدم على العلم بكونه حيا فصح الاستدلال به على ما

ذكرناه وكذلك يصح ان يستدل بكونه مريدا وكارها وشاهيا ومعتقدا او ظانا ومدركا ومشتهيا ونافرا
نافرا على كونه حيا لان كل ذلك قد يعلمها الانسان من نفسه او من غيره ويصح ان يجعله
طريقا الى الاستدلال على كونه حيا من حيث لولا كونه حيا لم يصح جميع ذلك فاما كونه عاجزا فيخالف
ما ذكرناه لانه لا حال للعاجز بكونه عاجزا وانما المستفاد بهذا الوصف انه ليس قادرا على وجه مخصوص
ففارق بهذا الوجه جميع ما تقدم فاما من اثبت من الشيوخ للعاجز بكونه عاجزا حالا فلم يتوقف على اثباتها الا
يقطع على نفسه لم تفعل غيره ولا يمكنه ايضا الاستدلال بهذه الصفة على كونه حيا انما ينظروا الى اثبات صفة
الى عجز ما يجب رجوع الى القادر عن كونه قادرا وعاجزا واحدة فلا بد من ان يعلم كونه حيا مع اشياء ذكرته قادرا
ذلك يستغني عن التعرض اليه بكونه عاجزا وهو انما يحصل بعد العلم بانه حي واما الكلام في الحد ففي لف ما تقدم (?)
لانه ليس كل ما دل على امر من الامور ساغ ان يجعل حدا له ولا يلزم على هذا ان يجعل الحي كل من يصح ان يستدل
به على اثبات هذه الصفة له ولا بد فيما يجعل به الصفة من ان يكون حاصلا لكل مختص بها لان استعاده (?) في بعض
المختصين بالصفة بعض الحد ولا بد ايضا من ان يكون ما يحد به حاصلا للمحدود في كل حال فلهذا فسرنا في
حد الحي انه من يصح ان يقدر ويعلم ومن لا يتعذر فيه احد الصفتين لان ذلك حكم حاصل لكل حي قديم
او محدث مما لا يتغير ولا يختلف عليه مع ثبوت كونه حيا ولا يجوز ان يحد الحي بمن يصح ان يجهل ويشتهي او
ينكر او يظن او يعتقد لان كل ذلك مما قد علمنا بالدليل استحالته على بعض الاحياء وهو القديم تعالى فاما كونه
مدركا ومريدا وكارها فلا يجوز ايضا ان يجعله حدا الا وقد ثبت كونه تعالى فيما لم يزل حيا وان لم يكن على هذه
الصفات اللهم الا ان يقال حدوا بصحة هذه الصفات عليه كما فعلتم في قادر وعالم فالجواب
عن ذلك ما ذكره بعض الشيوخ من ان فيمن يثبته حيا من ينفي صحة كونه مريدا وكارها ومدركا وهم
البغداديون فنقول في الحد على الصفات التي لا يثبته حيا الا من اثبته عليها ومن تمكن ان يحد الحي بانه يصح
ان يريد ويكره ويدرك لانه لا يكون حيا الا ويصح ذلك فيه يصح كونه قادرا وعالما ولا يحيل خلاف فان نرجع (?)
من البغداديين موثرا في هذا الحد لان الحد ودلالته ما ثبت من المعاني بالادلة والخلاف فيها بالشبهة
لا يوثر فيما ان التعويل على كونه قادرا وعالما لكانه واضح ان كان المرجع في المعنى واحد فان قيل كيف كان
حدكم الحي فانه الذي يصح ان يقدر ويعلم مستقيما والقديم تعالى حي ولا يجوز ان يقال انه يصح ان يقدر ويعلم
مستقيما والقديم تعالى حيا ولا يجوز ان يقال انه يصح ان يقدر ويعلم في المعاني اذا فهمت لم يمكن التعلق بالعبارات

معنى ومعنى كونه سميعا وهو انه ليس بمستحيل وانه لا يتعذر ومعلوم ان القديم تعالى يثبتون كونه قادرا عالما قد حصلت
الصفة التي اوردناها وانما معتقده الاسمية له لهذا اختص بعضنا بها لا لكن كونه سميعا ولا يتعذر له ان يكون قادرا
عالما

فصل في الدلالة على ان الله تعالى مدرك للمدركات سميع بصير

اعلم ان هذا الكتاب لا يتم العلم به الا بعد ان نعرف منها الدلالة على اثبات كون
الزايد فيما مدركا وان لم يكن مدركا حالا ما في لزمه الى التي يجب له لكونه قادرا عالما وساير احوال الحي وبينها
ان المقتضي لهذه الحال كونه حيا دون ساير الاحوال وانه لا مدخل له في قضيته ذلك الحواس وصفه بها ومنها
اثباته تعالى على هذه الحال وبيان المراد بكونه انه سميع بصير والدلالة على حصوله تعالى بهذه الصفة والكلام في حمل
السميع والبصير بكونه على ما بين الصفتين حال زايدة على كونه حيا لا آفة به ولا حال لم يزد على ذلك فاما الذي
يدل على اثبات هذه الصفة فيما وضح من يدل عليه لاحدنا يجد نفسه مدركا كما يجد نفسه معتقدا ومريدا وكارها وغيرها
ولا شيء اظهر مما يجده الانسان من نفسه فاما اثبات هذه الحال لا شبهة فيه وانما الشبهة في تميزها من احوال الانسان
لان في الناس من يعتقد ان المرجع بهذه الصفة الى كونه عالما ونحن نبطل ذلك ونبطل ايضا ان يكون المرجع بها
الى كونه حيا وقادرا ومريدا وكارها ومشتهيا ونافرا وان كان الشبهة تقل فيما عدا كونه عالما وحيا من الصفات
والذي يدل على انفصال هذه الصفة من كونه عالما وزيادتها عليها انه لا شيء يمنع في العلم لتغاير الصفتين من ثبوت
كل واحد منهما مع عدم الاخرى الا ترى انه لما جاز ان يكون قادرا وان لم يكن عالما وان لم يكن قادرا حكمنا
بتغاير الصفتين وقد علمنا ان احدنا يكون عالما وان لم يكن مدركا بدلالة انا لا نعلم الصوت بعد تقضيه ونستمر
كوننا عالمين به وان لم نكن مدركين له ونعلم المعدوم والقديم وساير الذوات التي لا يجوز عليها الادراك
وان لم نكن مدركين لها وهذا الوجه مما لا شبهة فيه واما اثبات الادراك مع فقد العلم بطريقة انا انما ندرك
في حال نومنا الاصوات وغيرها وان لم نعلمها الا ترى انه قد ينتبه بالصوت الشديد فلا يخلو من ان يكون ادركه
في حال نومه او بعد انتباهه فلو ادركه بعد الانتباه لم يكن هو السبب في انتباهه لانه ادركه بعدها ولهذا ربما ينقض نومه
واضطراب وتحرك العرض المبرغث وغير ذلك مما يؤلمه ولو كان لا يدرك لما ثبت ما ذكرناه فيه ولهذا ايضا
اذا احدث لو حدث بحضرة النايم يعتقد ان الحدث الذي يسمعه شيء يراه في منامه ولولا انه مدرك لما وجب
ذلك فيه فليس يجوز ان يقال انه مدرك ويعلم لان النوم ينافي ثبوت العلم بالمدركات الا ترى ان النايم
لو علم ان ما يدركه لا يحصل له في الصوت الذي يسمعه انه شيء يراه في منامه ولوجب ان يكون النايم يعلم في حال نومه

نايم

في اثبات كونه مدركا

جميع ما كان يقال وقد علمنا خلاف ذلك والذي يدل ايضا على ما ذكرناه ان احدنا قد يعلم الالم في جسم غيره كالم
بمن كان في جسمه من حيث ادركه فلو كان الادراك لا يزيد على العلم لوجب ان يستوي حال من ذكرناه في الحال
او بعده من حيث استويا في العلم وليس لاحد ان يقول ان الذي يحل جسم الالم عليلا مع تنفره عنه فهذا الالم
به وذلك ان النفور حاصل في العاقلين جميعا الا ترى ان احدنا ينزع مع نفوره عن الالم الا انه لا يعلم في جسم غيره
من الالم والاشتراك في النفور كالاشتراك في العلم وحالهما مختلفة فلولا حصول ... بالادراك لم يجب ذلك
وليس لاحد ان يقول ان اختلاف الحال بين المدرك الالم في جسمه والعالم به وبين من يعلم ذلك في جسم
غيره انما هو لاختلاف طريق العلم لا لحال زايدة على العلم كما ان احدنا يفرق بين كونه عالما بالشيء ضرورة وبين كونه
عالما بالاستدلال وذلك ان اختلاف طرق العلم وجهات حصوله لا يؤثر فيما يجده الحي من نفسه ولا يقتضي
اختلاف حاله ولو لم يكن لمن ادرك الالم في جسمه وعلمه حالة زايدة على حاله اذا علمه حالا في غيره لما وجد هذا
الفرق الذي اشرنا اليه لان الحي انما يجد نفسه على ما يختص به من الصفات ويتغير احواله دون ما ليس له بهذا الحظ
واختلاف طريق العلم اذا كان لا يتعلق بالحي ولا يوجب له صفة فكيف يستدل الفرق الذي يرجع اليه انهم الا
ان يدعي ان الحي بهذا الاختلاف قد حصلت له صفة ترجع اليه زايدة فيكون وفاقا في المعنى وخلافا في العبارة
على انه يمكن ان يقال في كل صفتين مختلفتين من صفات الحي يجد نفسه عليهما سواء فيقال ان كونه مريدا يرجع
في المعنى الى كونه معتقدا وانما يجد الفرق لاختلاف الجهات او غير ذلك مما يقتضي اختلاف الصفتين في الحي
ولا مخلص من ذلك الا بما اعتبرناه فاما الفرق بين العلم الضروري والمكتسب ... فمعقول لا يقتضي اختلاف
الصفة وانما فرق بينهما من حيث كان احدهما هو الضروري لا يمكن العالم به اخراج نفسه عنه ويمكنه ذلك في الاخر
على بعض الوجوه فمن هنا حصل الفرق لا من حيث اختلفت الصفة وهذا لا يمكن ان يقال في العلم بالالم الذي
ذكرناه بل لا وجه للفرق هناك الا اختلاف الصفة ويدل ايضا على ذلك ان كون المدرك مدركا يتعلق ببعض
ما يصح ان يعلم دون بعض مخالفة كونه مدركا لكونه عالما كما وجب ذلك في كونه مريدا وعالما وايضا فان المدرك
يحصل بحصول الادراك به ولا يحصل ذلك في كونه عالما العلم ويمتنع مع ادراك المدرك موانع كثيرة لا تمنع من العلم
بروده والحاسة تؤثر في الادراك ولا تؤثر في العلم وايضا فبعض الاجناس يختص بعضها ان يدرك ببعض
يختص بذلك انما يصح ان يدرك على اخص اوصافه دون ساير صفاته وان كان الكل يصح ان يتعلق العلم
فهذا كله بين في الادراك غير العلم فاما الذي يدل على كونه مدركا صفة زايدة على كونه حيا انا قد علمنا ان كونه

مدركاً تعلق بغيره فلا بد من ان يكون ما يجب له لنفسه غير ما لا يجب فيه ذلك ولان كونه مدركاً تعلق بغيره وكونه حياً
لا يتعلق بغيره فلا بد من ان يكون ما يجب له لنفسه غير ما لا يجب فيه ذلك ولان كونه مدركاً يتجدد وكونه حياً لا يتجدد
وكونه حياً مستمر غير متجدد ولا بد على هذا اختلافهما وليس لاحد ان يدعي ان كونه مدركاً لا يتجدد مع استمرار كونه حياً
بل يستمر استمراره بهذه الصفة لانه لو كانت هذه الصفة مستمرة هي مما يجده فيها لوجب ان يجد نفسه في سائر
الاحوال على حد واحد التي يجدها عند ادراكه المدركات من الاصوات والاشخاص وغيرها وقد علم خلاف ذلك وايضاً
فانه يكون حياً بصيراً كالشيء الواحد وهذه الصفة هي التي تحل الجملة جملة وكونه مدركاً لا فصل في ذلك وايضاً فانه يحتاج
في كونه مدركاً المدركات مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما ولا يحتاج في كونه حياً الى شيء من ذلك فاما الذي يدل على ان حكم
المدرك مخالف لحكم القادر انه يتعذر عليه ما لا يدرك كالاعتقادات والارادات والاكوان وغيرها ويدرك
ما لا يتعذر عليه كالالوان والطعوم والجواهر ايضاً فان القدرة لا تتعلق الا بالمعدوم واذا وجد بطل تعلقها به
والادراك لا يتعلق الا بالموجود واذا عدم لم يتعلق به وايضاً فان صفة القادر يقع فيها التفاوت والزيادة
والادراك لا تزايد فيه وايضاً فان القدرة يخرج بها الشيء من العدم الى الوجود والادراك يتعلق بالشيء على ما هو به
ولا يجعله على شيء من صفاته فاما اثبات الادراك صفة زائدة على كون المريد مريداً فهو انه يريد ما لا يدرك ويدرك
ما لا يريده وكذلك القول في الارادة والشهوة والنفرة فوضح بهذه الجملة ان كون المدرك مدركاً صفة زائدة على
جميع صفات المعقولة فاما الذي يدل على ان المقتضي لهذه الصفة كونه حياً انه قد ثبت ان احدنا اذا كان حياً ووجد
المدرك وارتفعت الموانع والآفات وصحت حواسه فلا بد من كونه مدركاً فلا يخلو من ان المقتضي لكونه مدركاً هو
وجود المدرك او وجود معنى هو الادراك او ارتفاع الآفات والموانع او صحة الحاسة او كونه حياً بشرط ما ذكرناه
ولا يجوز ان يكون وجوده مدركاً مقتضياً لهذه الصفة لانه كان يؤدي الى استحالة كونه مدركاً كالذاتين متضادين
في حالة واحدة كالسواد والبياض وما اشبههما من حيث كان يجب على هذا القول ان يكون على صفتين متضادتين
لانه كان يجب ايضاً ان يكون مدركاً وان لم يكن حياً لا يجوز ان يكون كذلك لوجود معنى هو ادراك لان
الدليل قد دل على ان المدرك لا يدرك بادراك ولانه كان يجب ان يصح كونه مدركاً للمحجوب والبعيد والدقيق لان
عند مصححه لذلك المعنى ولا يجوز ان يكون المقتضي لذلك ارتفاع الآفات والموانع لانه يرجع ذلك الى النفي والنفي
لا اختصاص له بهذه الذات دون غيرها والصفة المختصة ببعض الذات لا بد من اثبات مقتض لها يختص بتلك الذات
فاما صحة الحاسة فيها الى معان تختص المحل كالتأليف وما يجري مجراه فما لا يتعدى حكمه محله وقد بينا انما يرجع الى الجملة

في قوله

من الصفات لا يجوز ان يقتضيه الا ما يرجع اليها دون ما يرجع الى المحل الذي هو في حكم الغير لها واذا بطل ذلك
ثبت ان المقتضي لهذه الصفة كونه حياً بالشرط الذي ذكرناه ويبين صحة ذلك انا وجدنا كل ما يصح الادراك به
به وما يخرج من جملته لا يصح الادراك به ولا وجه لاختصاصه بالادراك به وان خرج من جملة الحي كان لا وجه لصحة ذلك
الا دخوله في جملته لا يصح الادراك به ولا وجه لاستحقاقه الادراك به وان خرج من جملة الحي كان لا وجه لصحة ذلك الا
دخوله في جملته فان قيل لم قلتم ان العضو يصح الادراك به لما ذكرتم قلنا لانا قد علمنا ان الحي متى ما يدرك بكل عضو
فيه حياة متصل فلا يخلو من ان يكون انما يصح ادراكه به من حيث كان متصلاً او لان فيه حياة فيرجع الى
الى معنى ما قلناه ان المذكور دخلت من جملة الحي من غير ان يكون فيها حياة يصح ادراكه بها وكذلك ايام او كانت
يصير في حكم الجملة الواحدة لحياة واحدة توجد في بعضها لكان يدرك بابعاضه وان لم يكن في كل جزء حياة
فان قيل اذا كان كونه حياً هو المقتضي لكونه مدركاً فلم افتقر احدنا الى صحة الحواس في الادراك ولم اذا
فسدت حواسه امتنع عليه الادراك والا دل على ان لصحة الحواس تأثيراً في اقتضاء هذه الصفة قلنا ليس كل
لا يحصل الصفة الا معه فيجب ان يكون المقتضي لها الا ترى انه لو كان كون احدنا متحيزاً وجوهراً لا يكون
لا يصح كونه مدركاً وفي فقد ما ذكرناه او بعضه اخلال بادراكه وان لم يكن شيء لما عددناه تأثير في اقتضاء هذه الصفة
وكذلك انما يتعذر بعدم الآلات او فساد بعضها كثير من افعاله فان لم يكن لوجود الآلات ولا للصفة بها تأثير
في صحة الفعل بل المصحح لذلك كونه قادراً فاما وجه حاجة احدنا الى صحة الحواس في الادراك هو من حيث كان لا
يحيى بكل ابعاضه والجملة تأثير في وقوع الادراك بل يستعمل محلها في الادراك ويصير كالآلة فيه وليس يمتنع
في الآلات ان يختلف صفاتها ويحتاج فيها الى ان يكون على بعض الوجوه ويجري احدنا في حاجته في الادراك الى الآلة
من حيث كان حياً بحياة مجراه في حاجته في بعض الاحوال كالكتابة وغيرها الى آلات مخصوصة من حيث كان قادراً
بقدرة فان كان المقتضي لكونه مدركاً هو كونه حياً المقتضي لصحة الفعل كونه قادراً وان يرجع الافعال الى
الحواس والآلات الى معنى يخصه كما ان القديم تعالى يستغني في جميع الافعال عن الآلات من حيث كونه
قادراً لنفسه فكذلك يجب ان يستغني في ادراك جميع المدركات عن الحواس من حيث كان حياً لنفسه فاما
الذي يدل على وجوب كونه تعالى مدركاً عند وجود المدركات فهو انا قد بينا ان كون الحي حياً هو
المقتضي لهذه الصفة وما يقتضي من الصفات فلا يقع فيه اختصاص بل حيث وجد ولا يكون الا مقتضياً
ووجوده في بعض المواضع غير مقتض مع ان يكون مقتضياً في حال من الاحوال كما ان وجود العلة

مع ارتفاع الموانع والخروج من ان يكون دالا انه اذا كان المقتضي حاصلا والشرط الذي لا بد منه وهو وجود المدرك
ثابتا فلا بد من كونه مدركا لان ما عدا هذه الشروط لا تاثير فيه فان قيل اذا جاز ان يختلف الشروط في المدرك
فهلا يجوز ان يختلف المقتضي المؤثر فيه والمقتضي لا يجوز اختلافه لما بيناه قيل فهو يجوز ان يكون تعالى مدركا للمعدوم
وان يكون وجود المدرك شرطا فيه لانه كما ادعيتم ذلك في الشرط والا بتة فمتى من اتفقت الصفة الاخرى
فلا يصح دخول الاختصاص في دخول ذلك فيها نقض لا فرق بينهما وقد تقدم ذكره وبالنفي في ذلك يجري اليه لانه بين الحكم
قال لان المدرك انه شرط غير مؤثر فلا يجوز ان ينقض حال الصفة المقتضية المؤثرة من حال المدرك الى انه لا تؤثر وليس كذلك
الشروط لانها ربما اختلفت وربما لم يختلف فحكمها موقوف على الدلالة فان كان ما دل اثبات الشرط في بعض المواضع
يقتضي ذلك في كل موضع اثبتناه وكذلك وان كان يختص بخصيصة الا ترى ان كون الحي قادرا لما كان هو
المقتضي لصحة الفعل وجب ان يقتضي ذلك في كل موضع ولما كان الشرط في كون القادر ... ولما كان
ذلك شرطا يرجع اليه لا الى ما تعلق به وجب ان يثبته في كل قادر ولما كان الشرط في صحة بعض الآلات وكان
هذا الشرط مختصا من حيث افتقرنا اليها لامر يرجع الى القدرة ولم يكن راجعا الى الحقيقة ... كالشرط الاول خصصناه
فمن كان قادرا على هذا الوجه ونفيناه عمن يقدر لنفسه فكذلك القول في وجود المدرك وصحة الحواس ان وجود المدرك
لما كان امرا راجعا الى المدرك ولانه لا يصح ان يتعلق الادراك به وجب ان يكون شرطا في كل مدرك ويجري مجرى العلم المقدور
ولما كان صحة الحواس شرطا فينا كان جاريا على بعض الوجوه ولم يجب اثباته شرطا في القديم تعالى لانه جار
مجرى اشتراط الآلات في الافعال وهذا واضح في الفرق بين الامرين فاما الدليل على انه تعالى سميع بصير
فهو انه كذلك زائدة على كونه حيا لا آفة به فوانه لو كان له حال زائدة على ما ذكرناه لجاز ان يكون حيا لا آفة
به لانه لا تعلق بين هاتين الصفتين من وجه يقتضي وجوب حصول احدهما مع الاخرى فلما استحال ذلك علمنا انه لا حال
سميع بصير زائدة على ما ذكرناه ولا جرم على هذا انا نقول في وجود الجوهر وتحيزه فان احدهما لا ينفك عن الاخرى
مع انهما صفتان مختلفتان وذلك ان التحيز مشروط بالوجود وما يقتضي التحيز من كونه جوهرا حاصل في كل حال فلذلك
لم ينفك كل واحد من الصفتين من الاخرى وليس هذا في كونه حيا وسميعا وبصيرا على ان الوجود قد يحصل في غير
جوهر الا يكون متحيزا فعلم بذلك ابطال الصفتين وليس على وجود حي لا آفة به من غير ان يكون سميعا بصيرا
فانه لو كانت له حال زائدة لجاز ان يجعله سميعا بصيرا من لا يجعله حيا لا آفة به او يجعله حيا لا آفة به من لا يجعله سميعا بصيرا
فلما فسد ذلك صح ما ذكرناه فان قيل اليس احدنا قد يكون وان لم يكن سميعا فكيف ... ان المقتضي لكونه على

بلغ

لا بين الصفتين هو كونه حيا فمتى قد ذكرنا فيما اعتبرناه وانتفاء الآفة افرادا ذكرناه لان اهل اللغة انما وضعوا هذه العبارة
لمن صح وهو على ما هو عليه ان يدرك المسموعات والمبصرات اذا وجدت فلا يجد ولا يضر بها انه بصير والاصم بانه
بصير والاصم بانه سميع والاصم بانهما وان كانا حيين فلا يصح ان يدركا المسموعات والمبصرات اذا وجدت
وهما على ما كانا عليه فاما القديم تعالى فانه يوصف في كل حال بانه سميع بصير من حيث كان في كل حال حيا وليس
هو تعالى ممن يدرك بآلة او حاسة فيعتبر فيه صحتها وانتفاء الآفة عنها فيكفي في استحقاق الوصف بانه سميع بصير كونه
حيا ولهذا نقول انه تعالى فيما لم يزل سميع بصير ولا نقول انه فيما لم يزل سامع او مبصر لان الوصف بانه سامع
مبصر يقتضي وجود المسموع والمبصر لانه يفيد الادراك ومن الادراك لا يتناول الا الموجود وليس كذلك ... سميع بصير
فان قيل فاذا وصفتموه تعالى بانه سامع ومبصر من حيث كان مدركا للاصوات والمرئيات فانه وصفتموه
تعالى بانه شام من حيث ادراك الروائح وذائق من حيث ادراك الطعوم قيل الفرق بين الامرين واضح
لان الشم والذوق ليسا باسمين للادراك وانما الشام هو المقرب لجسم المشموم الى حاسة الشم والذائق هو المقرب
لجسم المذوق الى حاسة ذوقه على جهة المماسة والذي يدل على ما ذكرناه انهم يقولون شممت كذا فلم اجد له ريحا
وذقته فلم اجد له طعما فلو كان الشم والذوق هما الادراك لكان هذا الكلام متناقضا من حيث يقتضي النفي
والاثبات الا ترى انهم لا يقولون سمعت كذا فلم ادركه ولا ابصرته فلم ادركه لما كان السمع والبصر هو الادراك
ونظير ما ذكرناه نظرت الى كذا فلم اره في ان النظر غير الرؤية فكيف يكون الشم والذوق اسمين للادراك
وهما يوصف بهما الاجسام التي لا يصح ادراكها بحاسة الشم والذوق الا ادراك المختص بهما الا ترى انهم لا يشبهون
في ان يقولوا ذقت العسل وشممت الريحان فيجرون الوصف على نفس الاجسام فدل ذلك على ان المعنى ما
ذكرناه فان قيل فهلا وصفتموه تعالى بانه آلم وملتذ من حيث ادراك اللذة والالم وان وصفتموه ايضا
بانه يحس قيل فليس هذا المدرك للالم فقط بل هو المدرك له مع نفور نفسه وكذلك الملتذ هو المدرك للذة
مع شهوته لها الا ترى ان التقطيع الذي يحصل في جسم الحي قد يدركه تارة وهو نافر عنه فيكون آلما ويدركه اخرى
وهو مشته له كالجرب الذي يحكه بالحك فيكون ملتذا به واذا كان القديم تعالى لا يجوز عليه الشهوة والنفار
لم يجز ان يكون آلما ولا ملتذا وان كان مدركا لسائر المدركات فاما المحس فهو المدرك لما يدركه والقديم تعالى
يدرك بغير حاسة وقد كان ابو علي يحكي عن هذا بان يقول الاحساس هو اول العلم الذي يحصل فيه بالمدرك كان
واذا كان كونه تعالى لما ليس متجددا لم يوصف بانه محس وكل ذلك بين فان قيل ما انكرتم ان يكون

القديم تعالى فما لم يزل على صفة المدرك وان كان تختص هذه الصفة تتجدد عند وجود المدركات كانتقاله في تعلق القادر
فان القديم تعالى لا يخرج بعدم مقدوره من صفة القادر وان زال التعلق فان الذي يفسد ما ذكروه ان احدنا يجب
كونه حيا لا آفة به يتجدد كونه مدركا اذا وجد المدرك والذي يدل على تجدده له ان هذه الصفة مما يجده الحي من نفسه فلو كانت
حاصلة بغير وجود المدرك وغير متجددة لوجب ان يجدها من نفسه كما يجدها عند حصول المدرك وقد علمنا من نفسنا خلاف
ذلك واذا ثبت ان هذه الصفة تتجدد عند وجود المدرك ثبت انها في القديم كذلك لان الشرط الذي اختص
من وجود المدرك واجب من اجل الصفة التي يدرك الذات عليها لا بد ان تكون مشروطة بالوجود فوجب اعتبار
هذا الشرط في كل مدرك **فصل في الدلالة على ان الله تعالى موجود** قد ثبت انه تعالى قادر
والقادر تعلق بالمقدور بما لا يصح وجوده من جهته دون غيره والعدم يحيل التعلق بما يتعلق بغيره اذ الكائن انما يتعلق
نفسه والدليل على ذلك ان الارادة اذا عدمت خرجت من تعلقها بما كانت تتعلق به وهي موجودة والموثر
في خروجها هو العدم وهذه الجملة لا تتم الا بان يدل على اشياء اولها ان الارادة لها تعلق بالمراد وثانيها
انها عند العدم تخرج من التعلق وثالثها ان الموثر في خروجها عدمها دون غيره ورابعها ان حكم كل شيء تعلق
بغيره ثبت حكمها في ان العدم يحيل تعلقه والدليل على ان الارادة متعلقة انا وجدنا المرادات على سبيل
التفصيل تختص فلا يصح ان يريد المراد بان لا يختص متصلا فلولا تعلق الارادة وانها لا تختص ولا اكثر من مراد
واحد على سبيل التفصيل لم يجب ذلك فلم يبق لاحد ان يقول انما انحصرت المرادات المفصلة لانحصار كون المريد
مريدا وهو التعلق في الجملة دون الارادة وذلك ان انحصار الصفة لا يقتضي تعلقها الا ترى ان كونه تعالى
عالما صفة واحدة وهو مع ذلك يتعلق بما لا يتناهى وايضا فان الصفة الواجبة عن العلة تابعة لها فاذا كانت
الصفة التي تجب عنها متعلقة وجب فيها ان يكون متعلقة يبين ما ذكرناه ان العلم بانه تعالى لا ثاني له لما لم يكن
متعلقا في الجملة لم يكن الصفة الواجبة عن هذا العلم متعلقة وايضا فان معنى قولنا في الشيء انه متعلق بغيره انه
يصح من اجله ظهور حكم في ذلك الغير او ما يتصل به وهذه الجملة قائمة في الارادة لان بها يقع الفعل على وجه دون وجه
دون ان يوثر في احكامه وليس لاحد ان يقول ان الذي يوثر هو كون المريد مريدا لانه وان كان كذلك فهي موثرة
في كون المريد مريدا لانه وان كان كذلك فهي الموثرة في كون المريد مريدا فقد عاد ان يوثر فيها وان كان
بواسطة وايضا فان الحيوة لما لم تكن متعلقة بالغير لم توجب صفة متعلقة ففي ايجاب الارادة صفة متعلقة دلالة على
انها في نفسها متعلقة فاما الذي يدل على ان الارادة تخرج من التعلق عند العدم وهو الباقي من القسم فهو ان احدنا

قد يريد

قد يريد الاكل شيئا او غيره من الافعال فاذا انقضى فعله بعد من الارادة في ان لانها لو كانت باقية على ما كانت
عليه لوجب ان يكون متعلقة بما يقتضي من الاكل ولا يجوز تعلق الارادة بالمنقضي لانها لو جاز ذلك فيها لجاز ان
يبتدي ارادة تتعلق على هذا الوجه ايضا فانها لو كانت متعلقة لكان المريد لما كان مريدا له قبل ذلك وقد
علمنا انه لا يجد نفسه مريدا للمنقضي ولا يجوز ان يكون باقية وهي غير متعلقة بذلك المراد ولا بغيره ولا يجوز
ايضا ان تتعلق ببعض هذا المراد بعد ان كانت متعلقة به لان على الوجهين جميعا يقتضي ذلك قلب جنسها لان تعلقها مما
يرجع الى صفة نفسها بمجرد وجودها عند ذلك الوجود مع الوجه ولا يجوز الا بان تخرج من صفة نفسها التي تقتضي ذلك التعلق
بشرط الوجود فصح بهذه الجملة انها بعدم فلا تخلو اذا عدمت يكون متعلقة بالمراد كما كانت او متعلقة ببعضه او يكون
قد خرجت عند العدم من التعلق وقد افسدنا تعلقها بالمراد وتعلقها ببعضه وجهين وافسدنا ايضا تعلقها بغيره فلم
يبق الا الخروج من التعلق وهو الذي قصدناه على ان القول بانها وهي معدومة متعلقة بالمراد بغيره فاسد بالبطلان
لانها وهي معدومة لا تختص بالمريد وانما تختصه بان يكون في بعضه وذلك لا يتأتى فيها وهي معدومة فاذا لم يختص المريد
وتوثر في كونه مريدا فكيف يتعلق المراد وتعلقها به لا يعقل الا بتوسط كون المريد مريدا على ان الارادة لو تعلقت
في العدم بمرادها وقد ثبت ان لها ضدا وهي الكراهة لوجب ان يتنافيا لاشتراكهما في الاختصاص بالصفة التي
يرجع اليها في بابها في حال العدم وهذا يوجب ان يستحق له اجتماع الارادة والكراهة لمعنى الواحد على وجه واحد في العدم
وقد علمنا خلاف ذلك على ان معنى قولنا في الشيء انه متعلق بغيره هو انه يصح لاجله ظهور حكم في ذلك الغير او
فيما يتعلق به وقد علمنا ان هذا المعنى لا يتأتى في الارادة المعدومة فكيف يقال انها تتعلق على ان الارادة لو تعلقت
في حال العدم لوجب ان يكون تعالى مريدا لمعنى الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد لان الدليل قد
دل على انه تعالى مريد بارادة يوجد في غير محل وكان يجب ايضا في الواحد منا مثل ذلك يعني ان يكون
مريدا وكارها لشيء الواحد على وجه واحد في وقت واحد وكل ذلك فاسد **فاما الكلام على الفصل
الثالث** وهو ان الموثر في خروج الارادة عن التعلق هو عدمها دون غيره والذي يدل عليه
انه قد ثبت خروجها عند العدم عن التعلق وثبوته مع الوجود فلا يثبت من اربعة اقسام اما ان
يكون الموثر في خروجها هو عدمها او تقتضي مرادها او خروجها عن ايجاب الصفة لمريدها او خروجها عن الصفة
الذي تقتضي التعلق ولا يجوز ان يكون تقتضي المراد هو الموثر في خروجها لانها قد تعدم وتخرج عن التعلق بخروج المريد
من ان يكون مريدا بها وان كان المراد لا يقتضي لان ما حال تعلق الشيء بغيره بحيل كونه على الصفة التي معها يتعلق

اذا كان لا يتعلق به سواه الا ترى انا قد علمنا تعلق المراد بما لها حال التعلق الارادة بها علمنا وتعينا حال
وجوده الارادة له وكون الميت ميتا لما لها حال تعلق العلم به حال وجود العلم في قلبه وعدم الجوهر كما لها حال
تعلق الكون به حال وجوده فلو كانت ارادة تتعلق في الوجود والعدم معا وانما خرجت في حال العدم
من التعلق لتنتفي المراد لكان ما يحيل تعلقها يحيل كونها على الصفة التي معها تتعلق فكان يجب اذا تعلق مرادها
واستحال تعلقها به ان يستحيل عدمها وكان يجب ايضا ان يستحيل وجودها لانها تتعلق في الوجود والعدم معا وهذا يوجب
خروجها عند تعلق المراد من الوجود والعدم جميعا وفي استحالة ذلك دلالة على انها لا تتعلق وهي معدومة وانما
الدلالة على انها لم تخرج عن التعلق لاجل وجودها من ايجاب الصفة عنه به فهي القسم الثالث فهو انها
في حال العدم تخرج من الامرين معا من التعلق بالمراد وايجاب الصفة عنه به فيجب ان يكون العدم هو المؤثر في الامرين
معا وايضا فانه ليس القول بانها خرجت من التعلق بالمراد لخروجها من ايجاب الصفة عنه به لاجل خروجها من التعلق
بالمراد لان كلا الامرين يثبتان مع الوجود وينتفيان مع العدم واما الكلام على القسم الرابع فهو ان العدم مؤثر
في خروجها من التعلق كما يؤثر في خروجها من الصفة التي تقتضي التعلق لان عند العدم ينتفي كلا الامرين وفي الوجود يثبتان
معا فيجب ان يكون العدم علة فيهما ولا بد لمن تعلق بذلك اذا قيل لهم خرجت الارادة من الصفة التي تقتضي التعلق ان يقول
انما خرجت لاجل عدمها فيقول لهم ان العدم هو المؤثر في الخروج من التعلق اما بنفسه او بواسطة على ان ذلك
يوجب خروج كل معدوم عن الصفة التي تقتضي تعلقه فيتم منه غرضنا وتثبت ان صانع العالم لا يجوز ان يكون معدوما
لان عدمه كان يجب ان يخرجه عن التعلق وعن الصفة التي تقتضي التعلق واما الكلام على الفصل الرابع وهو الاول
فظاهر لانه اذا ثبت في الارادة ان عدمها يخرجها من تعلقها دون غيرها فيجب في كل متعلق لغيره لنفسه ان
يكون عدمه مخرجا له من التعلق وفي هذا صحة ما اوجبناه من وجود صانع العالم لثبوت كونه قادرا عالما بما تقدم وليس له
ان يقول الارادة انما احال تعلقها بالمراد من حيث كان وجودها شرطا في تعلقها ولم يثبت في صانع العالم
تعالى ان وجوده شرط في تعلقه وذلك ان المستفاد من قولنا ان الوجود شرط ان ارتفاعه يحيل الحكم فيصير
الحكم ان عدم الارادة انما احال تعلقها بالمراد لان عدمها يحيل هذا التعلق وهذا التعليل الذي نفيناه وليس له
ايضا ان يقول ان عدم الارادة انما احال تعلقها لانها توجب الصفة المخصوصة عن وجودها لان تعلقها انما يتعلق
بهذا المتعلق المخصوص للارادة وذلك ان ايجاب الارادة الصفة عنه به تابع لوجودها ومشروط به فلا يجوز
ان تعلق استحالة عدمها ووجوب وجودها بانها توجب الصفة بغير لان هذا يقتضي ان يكون وجودها تابعا لايجابها

وقد بينا ان ايجابها تابع لوجودها وهذا يقتضي ان يكون الشيء تابعا لما هو تابع له وان يتعين كل واحد من الامرين
بصاحبه وهذا بعينه هو الجواب عن قولهم ان الارادة انما وجب وجودها حتى يتعلق لا لاجل ان لها التعلق المخصوص
لان هذا التعلق الذي اشاروا اليه مشروط بالوجود تابع له فكيف يجعل الوجود مشروطا به ويتعلق كل واحد
من الامرين بالآخر وفي ذلك ظاهر والذي يدل على ان العدم يمنع من تعلق ما يتعلق بغيره لنفسه القدرة
التي نقدر بها احدنا لا يتعلق الا وهي موجودة ومتى عدمت خرجت عن التعلق وهي ما ذكرناه وانها لو تعلقت مع العدم
لصح الفعل بها وهي معدومة فكيف يصح الفعل بها وهي لا تختص القادر لانها انما تختصه بان يحله بعضه ولو صح ان يقدر
احدنا بقدرة معدومة وقد علمنا ان ما في العدم من القدر لا نهاية لها بعدد على احدنا ان يحمل من الاجسام وان
ثقل ولا يصح ان يجب حمله في بعض الاوقات ما كان يثقل في غيره واستحال ايضا ان يكون بعضنا اقدر من البعض
واشد منه وفي بطلان كل ذلك دلالة على ان القدرة لا تتعلق وهي معدومة واذا كان العدم هو المقتضي لخروجها
من التعلق على ما ذكرناه في الارادة وجب في كل متعلق بغيره لنفسه مثل ذلك

فصل

في اثبات القدم

في الدلالة على ان صانع العالم قديم قد دللنا على انه تعالى موجود فلو لم يكن قديما لكان محدثا لانه لا
منزلة في الوجود بين القدم والحدوث ولو كان محدثا لادى الى احد الامرين اما الى وجود ما لا نهاية له من المحدثين
ومحدثي المحدثين او الى وجود محدث لا محدث له وكلا الامرين فاسد لانا قد دللنا على ان حاجة المحدث من
حيث كان محدثا الى المحدث وهذه القضية مستمرة في كل محدث لاستمرار علتها ووجود ما لا نهاية له من المحدثين
محال لانه يؤدي الى قدم بعض المحدثات الا ترى انه لا بد من اثبات قديم هو موجود لم يزل
الا لما كان يجب ان العالم ما حدث الا بعد وجود ما لا نهاية له في حالة واحدة فان وجوده محال وقد علمنا انه
لا يصح ان يبتدئ الفعل فعلا من الافعال بعد ان يفعل قبله ما لا نهاية له واذا استحال هذا استقبالا استحال
ماضيا وقد تقدم الكلام على هذا مستقصى في باب حدوث الاجسام وايضا فان المحدث لا يقع الا من قادر
لا بد من تقدم كونه قادرا والدليل على كونه قادرا عالما يستدل عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله تعالى وما تقدم على غيره
وان يكون من لم يزل لانه لا نهاية له قلنا ما اقتضى حاجة المحدث من حيث كان محدثا الى غيره يقتضي حاجته الى
صفة مخصوصة فمن اثبت محدثا الى غيره لم يكن في حاجته على كل وجه الا ترى انا انما توصلنا الى اثبات المحدث
لحاجة تصرفنا الينا وقد علمنا ان تصرفنا انما يحتاج الى من له صفة مخصوصة وهي صفة المختار القادر فاثبات من يحتاج
التصرف اليه من غير ان يكون على هذه الصفة التي بها توصلنا الى المحدث كيفية وهذا يغني عن سائر ما تكلف من الكلام

على أصحاب الطبائع فهو طويل فإن قيل هذا الذي عمدتموه يقتضي إثبات قديم سوى الصانع من أنه الذي
صنع العالم وما يجري من أن يكون صانع العالم بعض الذوات المحدثة وإن كان الصانع فذلك الذات القديم
قلنا لا بد من كون صانع العالم قادراً لذاته وإذا وجدنا أحد شيئين إما أن يكون يستحق هذه الصفة في حال يجب
استحقاق الصفة فيها أو في حال كان يجوز أن لا يستحقها فيها والقسم الأول يقتضي كونه قادراً لنفسه أو لما هو عليه في
نفسه والقسم الثاني يقتضي أن يكون قادراً بالقدرة وليس يجوز أن يكون بعض الذوات المحدثة قادراً لنفسه ولا
لما هو عليه في نفسه لأن ذلك يقتضي وجوب كونه قادراً مع الوجود لأن صفة النفس لا تفارق الذات في كل حال وصفة
الأجناس لأنها لا بد من حصولها مع الوجود وفي هذا وجوب كونه حياً مع وجوده لأن كونه حياً لو لم يجب متى وجد لأدى
كونه قادراً وقد بينا أن كونه قادراً إذا كان للنفس أو لما يرجع إلى النفس فلا بد من وجوبه في حال الوجود وفي
وجوب كونه حياً متى وجد وأنه لا يجوز أن يوجد على بعض الأحوال ولا يكون حياً على أنه لا يخلو أن يكون حياً بالفاعل
من وجه آخر وهو أن المشتركين في كيفية استحقاق الصفة لا بد من أن يكونا مشتركين في المقتضي لها وسنبين
الطريقة إن شاء الله عند الكلام على أصحاب الصفات وقد علمنا أن استحقاق أحدنا كونه حياً على الوجه
الذي يستحق به المحدث كونه حياً عليه هو الاستحقاق في حال كان يجوز أن لا يحصل الاستحقاق فيها فمتى ما قد بيناه أن
يختلف في المقتضي للصفة لا بد من أن يكون المقتضي للأمرين واحداً فلو استحق الواحد منا أن يكون حياً إذا وجب
فلا بد من رجوعه إلى النفس اقتضى ذلك أن يكون هذه الذات مثلاً للقديم تعالى من حيث شاركه في صفة نفسه
وهي كونه حياً وذلك يقتضي كونها قديمة أو حدوثه تعالى عن كونه قديماً وكلا الأمرين فاسد وإنما عدلنا عما هو
كثير في الكتب من أنه لو كان المحدث قادراً لنفسه لكان مثلاً للقديم لأن ذلك غير مستقيم من حيث لا يمتنع اشتراك
القادرين في صفة متماثلة من حيث كانا قادرين لأن عندنا كل قادر غير [illegible] إنما تقتضيه
الاشتراك في صفة مماثلة مستندة إلى النفس وعدلنا إلى الحياة لكونه حياً لسلامته من هذا الاعتراض ووضوح
الأمر في أن الاشتراك فيه يقتضي التماثل ومما يبين ما ذكرناه أن المحدث قادر لنفسه أنه لو كان كذلك
لكانت مقدوراته غير متناهية لأن الذي يقتضي تناهي المقدور كونه متناهياً هو القدرة المختصة في تعلقها بالمتناهي
ومن كان قادراً لنفسه لا يتم ذلك فيه وفي كونه قادراً لنفسه لا يتم ذلك فيه وفي كونه قادراً لنفسه ما يوجب
مماثلته للقديم تعالى وذلك من الأخبار [illegible] في باب نفي الاثنين بمشيئة الله تعالى وإلا يجوز
أن يكون قادراً بقدرة لأن القدرة لا يصح فعل الأجسام بها والذي يدل على ذلك أن أحدنا لا يصح منه فعل الجسم

بما فيه من القدر ويتعذر عليه ذلك متى رامه ولا وجه معقول يمكن أن يشار إليه فيعلم أن القدر لا تتعلق بفعل الأجسام
فإن قيل ولم عولتم في هذه الجملة قلنا أما الدليل على أن أحدنا يقدر بقدرة فواضح لأنه يجد كونه قادراً مع جواز
أن لا يجده ولأنه يضعف أحياناً ويقوى أحياناً وفي الجملة نظير إثبات الأكوان معاني في إثبات القدر
وما قدمناه من كون المحدث قادراً لنفسه يوضح ذلك أيضاً والذي يدل على أن فعل الأجسام لا يتأتى بها أنا
قد علمنا أن القادر بالقدرة لا يصح أن يفعل الجسم إلا على أحد وجهين إما مباشراً وحده ما ابتدأ في محل القدرة أو متولداً
وهو ما تقع بحسب عادته والجسم لا يصح أن يفعل على الوجهين جميعاً فإن قيل ولم أنكرتم أن يكون أحدنا يفعل
الأفعال مخترعاً ولا يكون متولداً ولا مباشرة قلنا أنكرنا من قبل أنه يؤدي إلى أمور فاسدة منها
أن يكون القوي ممانعاً للضعيف في الشق والحركة في الجهات وإن كان بعيداً عنه وغير مماس له ولا
مماسة ومنها أن يكون المريض المدنف لا قدرة في جوارحه يخترع بعد رقية الأفعال في جوارح لا قدرة فيها
وذلك أنا نعلم أن المدنف قد يريد ويعتقد ويفكر بقلبه وإن تعذر عليه تحريك جوارحه ومنها أنه يؤدي
إلى أن يخترع أحدنا بعد [illegible] الفعل في غيره وهذا يوجب أن لا يخفى على أحدنا [illegible] كما كان عليه
[illegible] فقد علمنا ضرورة فساد ذلك فثبت أن أفعالنا لا تكون إلا مباشرة أو متولدة والذي يدل
على أن الجسم لا يقع مباشراً أنا لو فعلنا على هذا الوجه لأدى إلى اجتماع جوهرين في حيز واحد وهذا يوجب أن لا يمتنع
الأجسام بالتضام بعضها إلى بعض ويتبعه أيضاً صحة دخول الجبل الأعظم في خردلة بحصوله فيه وكل ذلك فاسد
وأما المتولد فعلى ضربين منه ما يحصل في محل القدرة ومنه ما يتعدى محل القدرة فليس يجوز أن يفعل الأجسام
على الوجه الأول لأنه يؤدي إلى ما أفسدناه من اجتماع الجوهرين في حيز واحد ولم يبق إلا أن يقال إنكم
تفعلونه بسبب يتعدى به الفعل عن محل القدرة والذي يبطل ذلك أن الذي يتعدى بنا عن محل القدرة
وهو جنس الاعتماد لأنه الذي يختص بالجهة من بين سائر الأجناس وقد علمنا أن أجناس الاعتمادات مختصة في
الجهات الست وهي أجمع في مقدورنا ونحن نفعلها ولا يتولد عن شيء منها الجواهر ويمكن الاعتراض على هذا الكلام
من ثلاثة أوجه أحدها أن يقال إنكم قادرون على فعل الجواهر وإنما لا يقع منكم أو أن يقال إنكم قادرون على فعل
الجواهر وإنما لا يقع منكم أو أن يقال إنكم قادرون على فعل الجواهر وإنما لا يقع منكم أو أن يقال إنكم قادرون على فعل
الجواهر وإنما لا يقع منكم لوقوع مانع أو ما يجري مجرى المانع وذكر
في ذلك أما فقد العلم أو فقد الآلة أو فقد البنية أو أن العالم لا خلاء فيه أو لوجه آخر أو أن يقال إنكم لا تفعلونه

بالجواهر فان قلتم لو فعل الله ادركنا ما ذكرنا قيل لكم يجوز ان يفعلها اجزاء متفرقة ولا يحد من اللطف ما يدرك
مستقلا كما لا نقدر كون الهواء وما جرى مجراه فالجواب عن الاول ان المانع لا بد من ان يكون معقولا لان
اثبات مانع غير معقول اثبات للجهالات وليس يجوز ان يكون المانع هو فقد العلم لان العلم لا يحتاج اليه في ايقاع
جنس الفعل ويحتاج اليه في ايقاعه على بعض الوجوه وليس يحتاج جنس الفعل الى اكثر من كون القادر قادرا الا ترى ان
المجبر له تعذرت على الامي لفقد العلم بها لم يتعذر عليه ايقاع جنسها لان كونها كلاما به بمعنى وقوعها على بعض
الوجوه والجوهر هو جنس الفعل ومعنى قولنا انه جنس الفعل انه ما لا يوجد الا جوهرا وليس كذلك حكم الامر والحسن والقبح
لان جنس كل ذلك يوجد وان لم يستحق لهذه الاوصاف وفي عين يتعذر الجوهر يتبع انه من جنس الفعل ولانه
لو يستحق ذكرناه لوجب ان يكون هذا الجنس يعلم انه لم يتعذر لفقد الآلات لان الآلات على اختلافها انما يحتاج اليها
في ايقاع الافعال على بعض الوجوه لا في اجناسها وقد بينا ان الجوهر جنس الفعل فان قيل كيف يصح ما ذكرتموه
من ان العلم لا يحتاج اليه في جنس الفعل والنظر والارادة جميعا لا يفعلان الا من العالم او من ظن انه عالم فجنس
الفعل قلنا ان النظر والارادة لا يحتاجان في وجودهما الى العلم وانما يحتاج كون الناظر ناظرا الى ان
يكون عالما بما ينظر فيه ويحتاج كون المريد مريدا الى كونه عالما وفي حكم العالم بالمراد فالحاجة انما هي المحتاج
الى الحال الاخرى دون ان يكون الحاجة منصرفة الى حاجة ذات الارادة والنظر الى ذات العلم ولو
صح ان يفعل احدنا ارادة في غيره من غير ان يكون لها مريدا لجاز ان يفعلها من غير ان يكون عالما
بالمراد ولا في حكم العالم به على انا قد بينا ان العلم بالفعل انما يحتاج اليه لايقاعه على وجه دون وجه ولا يحتاج
اليه في وقوع ايقاع جنسه وليس هذا الا هو وقت به من النظر والارادة لان هذا انما يحتاجان الى العلم بهما وانما
يحتاجان الى العلم بالمراد والمنظور اليه وهذا الخلاف ما ذكرناه فاما بطلان سائر ما ذكرنا من الشبه فهو ان الجواهر
لا تفتقر في وجودها الى بنية لانها توجد متفرقة كما توجد مجتمعة وايضا فان البنية تفتقر في وجودها فكيف يحتاج
المحل في وجوده اليها وهذا ينقض حاجة كل واحد الى صاحبه ويؤدي الى حاجة الشيء الى نفسه وايضا فان
البنية انما يحتاج اليها ما من شأنه ان يحل غيره والجواهر لا تحتاج الى محل فاما الكلام على من قال ان فرض بان
العالم لا خلاء فيه فهو ان الدليل قد دل على وجود الخلاء والذي دل على ذلك انه لولا الخلاء لما امكن احدنا ان
يتصرف ويتحرك في العالم لانه اذا كان محشوا بالجواهر من غير فصل قليل ولا كثير فالتصرف متعذر ولا فرق
بين ان يكون الاجزاء التي ورد مع صلابة وغير صلبة بعد ان يكون الجهات محشوة بها الا ترى ان احدنا لو

حبس في بيت ومحشي جميع ما فيه من البيت بالدقيق لتعذر عليه التصرف والتحرك كما يتعذر لو كان محشوا
بالرصاص وما يجري مجراه وايضا فان القول بذلك يؤدي الى اشتغال الجسم الى المكان جزء في حال انتقاله
ذلك الغير الى مكانه ومعلوم فساده الا ترى انه يتعذر علينا في كوزين مملوءين ماء ان نجعل ما في احدهما
في الآخر من غير تفريغ لاحدهما وايضا فان الزق المنفوخ المشدود الراس نهاية الشداد الكائن
منطبق الجانبين احدهما على الآخر يمكن ان نرفع احد جانبيه عن الآخر ولا يتعذر ذلك علينا فنعلم انه قد حصل فيه مكان فارغ
لانه لا طريق للهواء ولا لغيره الى الدخول وليس يمكن ان يقال ان الهواء دخل من مسام الزق في حال رفع
بعضه من بعض لان ذلك يؤدي الى ان يثبت الهواء في الزق مدة طويلة وكان يجب اذا ملأنا الزق الهواء
بالنفخ واحكمنا شد راسه ان نجده بعد ذلك فارغا وما بين ايضا ما ذكرناه ان الزق الذي ينفخ فيه ينتفخ
ويشتد راسه يمكن ان يوضع في مسلة ولا يجوز ان ينتهي من الامتلاء الى حد يتعذر ادخال المسلة فيه فيعلم
بذلك بالهواء وايضا فان احدنا اذا اخذ قارورة ضيقة الراس فوضعها على فمه ثم رفع اليها
ما شيء فاذا رفعها ووضعها على الماء ارتفع الماء اليها من غير ان يحدث لها اصوات كما يحصل في ذلك
الاصوات اذا صب الماء فيها لان الهواء الذي لا يخرج منها فيعلم انه بالمص استفرغ ما فيها من الهواء
حتى سهل ارتفاع الماء اليها من غير صوت وليس لهم ان يقولوا ان القارورة اذا مصصناها حصل فيها هواء
حار وهواء حار يسرع الحركة وهو قبل المص فيها هواء بارد والبارد بطيء الحركة فعند افتراق الحالين فيها ذلك
ان الهواء قد يحصل في القارورة بالنار والشمس على وجه يعلم ضرورة انه يزيد على حرارة هواء الفم والصوت
مع ذلك فكان يجب فيه مثل ما ذكرناه عند المص على ان الهواء الذي في الهواء لا يكون على في حال المص كالمصابيح
فكيف يحصل في القارورة في حال مص الهواء فيها هواء من افواهنا وذلك لا يكون الا بالنفخ الذي هو استفراغه
وقد تعلق من ذهب الى ان العالم لا خلاء فيه باشياء منها ان الآلة المعروفة بالسارقة وهي الآلة التي يكون في
راسها ثقب واحد وفي اسفلها ثقوب كثيرة اذا ملأناها بالماء ثم شددنا راسها بالابهام لم ينزل الماء
النقب التي في اسفلها واذا رفعنا الابهام نزل الماء ولا علة لذلك الا انا حين شددنا راسها بالابهام
لم ينزل الماء من النقب التي في اسفلها مخافة الخلاء من ان يكون في مكان الماء ومنها ان المحاجم اذا
مص المحجوم الدم من الرقبة وحصل في داخل المحجمة ولا علة لذلك الا ان المص لما اخرج الهواء حصل اللحم في مكانه
ومنها ان القارورة الضيقة الراس اذا مصصناها فيها من الهواء وقلبناها على الماء ارتفع اليها الماء مع ان

دليل ابطال الخلاء

من شانه ان يذهب سفلا ولا علة لذلك الا ان المعنى يحصل فيه هواء حار او اي ريح تحركه فاذا خرج ذلك
الهواء من انف او دبر فمنعه كيما على اي ما حصل فيه من اين وارتفع الى مكانه فعلم ان المكان لا يجوز فيه انتقال
لهم فيه فيتعلقوا به اولا والجواب ان العلة في وقوف الماء اذا حصل فيه راس الآلة المرودة بالمحاذرة بالابهام فيه
ما حصلته وهي ان رأسها اذا كان مفتوحا في الهواء الذي فيها دواء فيه فامتنع نزوله من الثقوب التي
في اسفلها فاذا شد راسها لم يجر الماء من تلك الثقوب لدافعة الهواء ان ما يجري في تلك الثقب لضعفه
وقلته لا يقوى على خرق الهواء فاذا دفع الهواء من اعلا الآلة اعان على نزوله ولا شبهة في ان الهواء
قد يمنع ما خف من الاجسام من النفوذ الا ترى ان الريشة وما جرى مجراها من الاجسام الخفاف قد تقف
في الهواء الخفيف لان الهواء يمنعها من النزول ولو كان مكانها جسم ثقيل لنزل والذي يبين ذلك انا
لو وسعنا الثقب لنزل الماء وان كان راس الآلة مشدودا وكذلك لو علاها زئبقا وشدد رأسها لهابط
الثقب على ما هي عليه من الضيق لنزل ولم يختلف الحال بين شد الرأس وفتحه وانما كان كذلك لان الثقب
اذا اتسعت قوي ما يخرج منها الماء فلم يقوى الهواء على دفعه وان الزيبق لثقله لا يستقل الهواء ايضا بدفعه
وهذا بين فاما الجواب عن الثاني فهو ان العلة في انجذاب اللحم عند المص بالمحجم ان الهواء المختلط بالماء الاجوبة
ويشاركه فاذا جذب هواء بالمص انجذب اللحم معه وقد يبين ذلك لو ركب محجمة على جرح ثم مصت الدم الا طول لما
انجذب الجزء اليها لانه لم ... فيما ذكرناه ولو كان الامر على ما ظنوه دون العلة في انجذاب اللحم اضطرار الخلا
لوجب انجذاب الجزء لان العلة فرقا بينه ويبين ذلك ايضا انا لو قدرنا صفيحة مركبة من اجزاء لا تتجزا على
سبيل السطح ثم ركبنا على محجمتين من جهتين مختلفتين ومصصنا لوجب على قولهم اما ان تنجذب الصفيحة
الى الجهتين معا في حالة واحدة وهذا محال وان تنجذب الى احدى الجهتين وهذا ايضا باطل لانه ليس
بعض الجهات بذلك اولى من بعض على ان ذلك ايضا يؤدي الى خلو الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من
كائن فيها وهذا انتقاض مذهبهم او يقولوا ان الصفيحة تقف فلا تنجذب الى واحدة من الجهتين وهذا
يؤدي الى خلو الجهتين على انه ان كانت العلة في انجذاب اللحم ما ذكروه من اضطرار الخلا فلم صار اللحم
بان ينجذب فيخلف الهواء اولى من ان ينبسط جانب المحجمة وينكسر واما الجواب عما ذكروه ثالثا فقد بينا
ان اختبار الذي رووه في صعود الماء اليها يدل على صحة قولنا وبطلان قولهم وان لم يتعلقوا من حرارة
الهواء وبرودته فلا وجه لاعادته فان قيل ما انكرتم ان يكون انما نعلم من فعل الجواهر وان كانت

مقدورة

مقدورة لكم ان الاجزاء من القدرة لا يصح ان تفعل بعضها دون بعض اذا كانت في جارحة واحدة فلا يمكن
ان يفعل اعتمادات كثيرة في كل جزء وتعددها في الجارحة من القدرة واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تولد
الجواهر بعضها دون بعض فيجب ان يولد الجميع ومن شان الاعتماد الا يولد الا من جملة وجملة هي
المكان الثاني فيجب من ذلك اجتماع الجواهر الكثيرة في مكان واحد وهذا وجه معقول لمنع من الفعل ان
كان مقدورا قلنا انا اذا اسلمنا انه لا بد ان يفعل بكل قدرة لم يجب ما ظننتم لان جهة الاعتماد ليس
هي المكان الثاني فاصة بل جهات ذلك السمت كلها هي جهة الاعتماد ولهذا يحرك احدنا اول الرمح
بالاعتماد عليه في حالة واحدة فيتحرك آخره كما يتحرك اوله ولو كان بطول الارض والسماء لكان لا
يمتنع ان يقع عليه الجواهر على بعض الوجوه بان يفعل في محل القدرة من الاعتمادات ما يجاوز
ما في ذلك المحل من الثقل الا جزءا واحدا ثم يتبع الجوهر ذلك الجزء على ان بعض الشيوخ لا يسلم ان الفعل
يفعل القدر دون بعض لا يصح ويجوز ذلك وان سلم هذا الاصل لم يتم ما بنوا عليه السؤال وليس هذا
موضع استقصاء الكلام في صحة ذلك من فساده فاما الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة
الاولى التي ذكرناها وهو النقض لقولهم ما انكرتم ان يكون الجواهر انما تعذرت عليكم لان ما فيكم من القدر
لا يتعلق بها وان جاز ان يكون في الممكن قدرة يتعلق بالجواهر وان فعلت بكم لان في حكم فيكم
ان الدليل قد دل على اختلاف القدر وكلها وان تعددت في الجنس متفقة واذا كانت القدرة
الموجودة فينا مختلفة الاجناس ولم يتات شيء منها فعل الجواهر علمنا ان القدرة المعدومة ليس فيها
بموجود فينا الا كاختلاف القدر الموجودة بعضها لبعض صح بذلك القطع على ان الجواهر لا يتاتى
فعلها بشيء من القدر الموجودة والمعدومة فان قيل وما الدليل على ان القدر كلها مختلفة الاجناس
كما ادعيتم قلنا الدليل على ذلك تغاير متعلق بها لان كل قدرة لا بد فيها من ان يكون متعلقها بغير
متعلق القدرة الاخرى واذا كانت بهذه الصفة لم يسد كل واحد منها مسد الاخرى فما يرجع الى
وجوب اختلاف اجناسها لهذه العلة يجري اختلاف العينين اذا تغاير متعلقهما والارادتين
اذا تغاير متعلقهما فلا بد من ان يكون ما يبقى احدهما لا يبقى الآخر وهذا ظاهر في وجوب اختلافهما
فان قيل وما الدليل على ان مقدور القدر متغاير فعليه بنيتم الاختلاف قلنا الدليل على ذلك
ان القدرتين لو تعلقتا بمقدور واحد لم يمتنع ان يتعين به وان يحصل لتقدير فيؤدي ذلك الى كون المقدور

الواحد مقدور القادرين والذي يبين ذلك انه لا جنس من اجناس الاعراض الا ويحتمل كل محل من البه
ويصح وجوده على بعض الوجوه وجوده فيه لان ذلك لو لم يكن لادى الى تجويز وجود جوهر لا يجوز وجود جنس اللون
فيه او وجود جوهر لا يصح كونه في محاذاة مخصوصة واذا استحال ذلك وجب القطع على ان زيدا لو جاز
ان يوجد فيه قدرتان على مقدور واحد لجاز ان يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القدر قياسا
على سائر الاجناس وهذا سنبين فساده فيما ياتي من الكتاب عند انتهائنا الى موضعه ان شاء الله
فان قيل وما الدليل على ان مقدور القدر في الجنس متفق مع اختلافها في انفسها قلنا لو لم يكن مقدور
القدر متفقا في الجنس لم يمتنع ان تقدر ببعضها على ما لا تقدر عليه بالاخرى حتى يكون في القادرين منا من يقدر
على الكون ولا يقدر على الاعتماد او يقدر عليهما ولا يقدر على الصوت او يكون قادرا على التصرف في بعض
الاماكن ولو نقل الى مكان آخر تعذر عليه التصرف فيه وكل ذلك ظاهر الفساد وثبت ان مقدور القدر
في الجنس متفق وان كانت مختلفة في نفوسها وهذا الحكم انما وجب لها لكونها مما يصح الفعل بها بدلالة ان العلوم
المختلفة لا يجب ان يكون متعلقها متجانسا وكذلك كل ما يتعلق بغيره سوى القدر مع مشاركته لهذه
المعاني للقدر في الوجود والحدوث وسائر الصفات سوى انها مما يصح بها الفعل فعلم ان القدر انما اختصت
بما ذكرناه من الحكم لكونها مما يصح بها الفعل فيجب في كل قدرة ان يكون لها هذا الحكم ومما يجاب عن هذا
الاعتراض ايضا انه لو كان في العدم قدرة تتعلق بالجواهر يصح وجودها في بعض القادرين منا لانه لو لم
يصح ذلك لم يصح بتلك القدرة فعل الجوهر على وجه من الوجوه وما لا يصح بها كيف يكون قدرة عليه ولو صح
وجودها فلا بد من ان ياتي فعل الجواهر على بعض الوجوه التي ذكرناها وافسدناها لانا قد بينا ان الجواهر لا
يصح ان يقع منا على سبيل الاختراع ولا المباشرة ولا التوليد واذا كانت كل الوجوه التي يمكن ان يفعل
الجوهر عليها بتلك القدرة باطلة ثبت ان الجوهر لا يتاتى بقدرة معدومة وليس لاحد ان يقول لم لا يفعل
بتلك القدرة على سبيل الاختراع ولانا قد بينا ان الاختراع بالقدر الموجودة فينا انما استحال لامر يرجع
الى كونها قدرا ومن القبيل الذي يصح ان يفعل بها الفعل بدلالة ان هذه القضية واجبة فيها مع اختلاف
اجناسها وكل ما شاركها في هذه القضية وجب ان يشاركها في استحالة الاختراع به ولا له ايضا ان يقول
انه يفعل بتلك القدرة على سبيل التوليد لانا قد بينا ان الذي يتعدى به الفاعل عن محل القدرة هو جنس الاعتماد
من حيث كان هو المختص بالجهة من بين سائر الاجناس واجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الست فلو

القدرة

القدرة لو فعل بها الجوهر على سبيل التوليد لكنا انما نفعله متولدا عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الست واذا
كنا الآن قادرين على اجناس الاعتمادات وكان الجوهر لو تولد فانما يتولد عنها يجب ان نكون قادرين
عليه لان القدرة على السبب قدرة على المسبب وفي علمنا بانا نفعل اجناس الاعتمادات كلها ولا يتولد عنها شيء
منها الجوهر دليل على فساد ما اعترضوا به واما الجواب عن الاعتراض الثالث وهو المتضمن لقولهم انكم لم
ان يكونوا فاعلين للجواهر وان لم يدركوها ويميزوها للطافتها ولانها متفرقة في الهواء فهو انه لو كان المانع من ادراكها
لو كان ما ذكروه من التفرق لوجب اذا ادخل احدنا يده في جراب وادام تحريكها وشد راسه واعتمد فيه زمانا
طويلا ان يمتلي بالجواهر بعد ان كان فارغا لان اعتمادات يده لا بد على قولهم ان تولد الجواهر بعددها في
كل حال وليس لهم ان يقولوا ان الظرف انما لا يمتلي لان الجواهر تخرج من خلله وذلك ان الامر لو كان على
ما قالوه لوجب ان لا يثبت في الزق الهواء بان يخرج من خلله وهذا يقتضي ان لو ملانا زقا بالنفخ من الهواء ان نجده
بعد قليل فارغا وان لم يزل شد راسه واذا فسد ذلك وعلمنا ان الجواهر التي تتولد عن الاعتمادات لا تزيد
في الملاقاة على الهواء ثبت ان الجواهر لا يتولد عن الاعتماد على ما ذكرناه وقد قيل ايضا في ذلك ان الجواهر لو
كانت في مقدورنا لجاز ان نفعله في تولدها ان التاليف لا شك من مقدورنا واذا تالف الجوهر بغيره لم يمتنع
ادراكه والعلم به وليس لهم ان يقولوا ان الجواهر اذا كانت متفرقة لم يدركوها ولم يعلموها فكيف يولفونها
وذلك ان التاليف لا يفتقر الى العلم بالمؤلف والتميز له ولا لهم ان يقولوا ان التاليف لا يحتاج الى جهة
مخصوصة حتى يقع بين الجواهر والتئام فانه قد يتعلق بالآلة وذلك ان جنس التاليف لا يحتاج الى آلة وان كان
بعض التاليف اذا وقع على بعض الوجوه يحتاج الى آلة الا ترى ان جنس التاليف قد يقع من كل قادر اذا حل
سببه على كل حال وسبب التاليف هي المجاورات في مقدورنا فكان يجب اذا فعلنا الجواهر
والمجاورة بين بعضها وبعض ان يجتمع ويتالف فيدرك ويميز ان كان المانع من ادراكها ما ادعوه من اللطافة
وفي فساد ذلك دليل على صحة ما ذكرناه ومما يدل على ان الجوهر لا يقع من فعلنا متولدا عن الاعتماد الذي
قد بيناه من قبل ان السبب المعدي للافعال عن محل القدرة هو الذي يمكن ان تولده ولو كان متولدا عنه لو
كان كذلك لم يكن بان تولده في بعض الجهات من تحت جهة الاعتماد اولى من بعض وكان يجب احد امرين
اما وجود الجوهر في سائر جهات ذلك الاعتماد وان وجد لا في جهة وكلا الامرين فاسد وليس لاحد ان يقول
ان الجوهر يتولد في اقرب المحاذيات الى محل القدرة ويدعي ان من شرط توليد الاعتماد ذلك انا قد نولد

في طرف الربع باعتماد اليه يناعل اوله بدلالة ان المتولد لا يجوز في يفعل ان يكون من شرطه توليد الاعتماد وان يولد في
اقرب المحاذيات اليه ودلالة تدل على ان الجوهر لا يدخل تحت مقدورنا انه لو كان من فعلنا لكان اذا فعل احدنا
فقد فعل كونه الذي يكون به في الجهة لان من اوجده فقد جعله على الصفة الواجبة عن الكون فلا بد من كونه فاعلا
لما كان به على تلك الصفة والكون لا يصح فعله الجوهر في ابتداء حال وجوده لان تقدم مماسة محل الاعتماد لمحل
الذي يولد فيه شرط في توليده فيجب ان كان يولد الكون ان يكون مماسا لمحله قبل وجوده وهذا يقتضي ان
يكون مماسا لمعدوم وفي فساد ذلك دلالة على ان الجوهر لا يتولد من الاعتماد فان قيل لم قلتم ان الاعتماد لا
يولد الا بشرط مماسة محله لمحل الذي يولد فيه قيل قد ثبت ان المماسة لا بد منها حتى يتم الكون عن الاعتماد
فاما ان يكون شرطا في وجود الكون او في كون الاعتماد مولدا وليس يجوز ان يكون شرطا في وجود الكون
لصحة وجوده في غير المتماس فثبت ان المماسة شرط في توليد الكون عن الاعتماد واذا كانت الحال التي يوجد فيها
الاعتماد وتولد في الثاني الجوهر فيها معدوم استحال مماسة واذا استحالت لم يجز ان يتولد الكون عن الاعتماد ولا
الجوهر لفقد الشرط في توليده فان قيل فالا كان ما ذكرتموه جهة منع وان كان الجوهر في مقدوره لم يمنع كلامه ونحو
تاثير الموانع يجب صحة ارتفاعه على وجه من الوجوه والا التبس بالمستحيل وليس يمكن ان تقولوا الجوهر يصح
ارتفاعه ان يصادف فعل احدكم الجوهر فعل الله تعالى فيه الكون فيظهر ويزول جهة المنع وذلك ان هذا باطل
من وجهين احدهما اذا جاز ان يحدث الجوهر في كل جهة على البدل وقد صار كونه في احدى الجهات بمنزلة
كون الكلام خبرا عن زيد دون غيره ومن كان يجوز ان يكون خبرا عنه وكان الذي هو علة ذات الخبر
يجب ان يكون هو الذي يجعله خبرا فكذلك الجوهر يجب ان يكون الجاعل له موجودا هو الجاعل له في بعض الجهات
التي كان يصح وجوده فيها وفي غيرها على البدل كما يجب في الارادة التي بها يكون الخبر خبرا ان يكون من فعل
فاعل الخبر كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائنا في جهة دون اخرى ان يكون من فعل فاعل
الجوهر والوجه الآخر ان الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلا من فعل الله تعالى لوجب ان يكون
تعالى قادرا على ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة من غير ان يكون قادرا ان يفعل في ذلك
الوقت ما يضاد ذلك الكون وهذا محال وانما قلنا انه يؤدي الى ذلك لانه لو كان قادرا على ضده وفعله
لكان الجوهر يتولد عن الاعتماد في خلاف جهته ولا يجوز ان يولد الاعتماد في خلاف جهته الا هذا الصدر وعلى
وجه قد علم بعده منا ومما يدل ايضا على ان فاعل الاجسام لا يجوز ان يكون قادرا بالقدرة انه لا يخلو من ان يكون

جسما او

جسما او محدثا في متحيز وقد دللنا على ان الجسم لا يصح ان يفعل الاجسام وما ليس بمتحيز لا يصح ان تحله القدرة
واذا لم تحله لم يخل من ان توجد لا في محل او في محل هو غيره وبيان القسم الاول ما بيناه من بعد من ان القدرة
لا يصح بها الفعل الا بان يستعمل محلها فيه او في سببه وبيان الثاني ان القدرة لا تحل الا محلا فيه حياة
ويجب ان يكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له وهذا يؤدي الى ان يقدر واحد بقدرة غيره وذلك
فاسد فان قيل دليلكم مبني على صحة ما ادعيتموه اولا من ان القادر انما يجب كونه قادرا لكون هذه
الصفة تقتضي او يكون الصفة جائزة فيكون قادرا لعلة هي القدرة وما انكرتم ان يكون قادرا لنفسه ولا
تقتضي الا العدد المتناهي لو كان قادرا لنفسه لم يكن فان يكون قادرا على قدر من المقدورات اولى من قدر
لان المخصص لبعض المقدورات دون بعض انما هو القدرة واذا فقدت فلا مقتضي لتخصيص وهذا يؤدي الى ان
يكون قادرا على ما لا نهاية له وفي ذلك صحة مانعة تعديم وذلك كما نبين بيانا فيما بعده فان قيل ولم زعمتم
انه لو كان قادرا لنفسه لوجب ان لا يتناهى مقدوره وما انكرتم ان يتناهى ويختص من حيث يجعل قادرا على
قادر على قدر دون قدر قيل لو كان ما ادعيتموه صحيحا لكان المقتضي لم قصدا لنفسه لا يمكن ان يكون المقتضي
له جعله لان ذلك يوجب ان كل شيء جعله فهو قادر ولا ان يقال انه كذلك لجعله قادرا لانه تعليل
بما يدخل العقل فيه فلم يبق الا ما ذكرناه من ان المؤثر هو القصد وهذا يقتضي انه لو قصده كون احدنا قادرا
مع ذلك القدرة فيجب ان يكون قادرا بالقدرة وبالنفس وكل شيء يجب ان يكون الفرد قادرا على الشيء
على الشيء بقدرتين يجب ان يكون قادرا عليه من وجهين على ان ما يتعلق بالنفس على الجملة يحتاج
وما يتعلق بالمعنى والمؤثر فيه المعنى على جهة الوجوب وايضا فان ما يتعلق بالمعنى وجود المعنى شرط
فيه انه متى زال المعنى زال ذلك الحكم وما يتعلق بالنفس لا يؤثر فيه العدم النفس على التكليف يجوز ان يكون قادرا
ان يحصل قادرا بالنفس انه كان لا يمتنع في هذه الصفة الا يحصل في حال الحدوث لانها ان وجبت لم يجز
لم يكن تنتهي بالنفس ويؤدي لم يحصل في حال الحدوث جاز ان يحصل في حال البقاء لان نفسه لم تتغير لم يكن الكون
جسما لا يصح لكون الذات قادرة كونها حية وحصلت هذه الصفة لا يصح ان يختلف جهة استحقاقها بان
يحصل في حالين وحال حصول هذه الصفة بالنفس على ما لا يبقى الا ان من لم يكن الذات قادرة من الحالين لا يجوز
ان يصير على صفة من غير ان يفعل معنى موجبا لذلك ولهذا لم يكن كلام خبرا حتى يقرر الا امر اخر حيث لم
يكن بما يحصل به وهذا قد تقدم بيانه ومما يدل على انه لا يجوز وجود قادر محدث ليس من قبيل الجواهر ذلك

يقتضي في الارادة الموجودة لا في محل ان يوجب ذلك كونه مريدا كما يوجب ذلك في غيره تعالى لانه ليس لها مع
تعالى من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر وكذلك الكراهة وهذا يمنع من صحة كون احدهما مريدا لما
الاخر كاره له وقد علمنا ان هذا الحكم لا بد من صحته في كل حيين وهذه الطريقة تدل على نفي ثان قديم ايضا وجملة
يدل ايضا على ما ذكرناه ان من حق حلول العلل لا يعتبر في حصوله الا وجود العلة بدلالة انه لو اعتبر امر اخر
لم يمتنع ان يكون في قلوب الموتى علوم وان لم توجب الاحوال لفقد كونهم احياء فلو كان في قادر محدث
من غير قبيل الجواهر وجب في الارادة الموجودة لا في محل ان توجب الحكم له على ما بيناه فلو لم يختص به
الذات لكانت الارادة الموجودة لا في محل يتبع وجودها لفقد من يوجب الحكم له وجب الا يمتنع وجود
لانه تعالى على الصفة التي يصح ان يوجب الارادة الحكم له معها بشيء وبهذه الطريقة اخترنا ان يكون المعنى
الواحد يوجب الصفة للجملة والمحل وبهذه الجملة يبطل ان يكون صانع العالم محدثا سوا قيل انه جسم او عرض او لم
يوصف باحد الصفتين لان القسمة التي قدمناها في انا اعتبرنا كونه قادرا او بقينا حصوله باقي يعلل ذلك
من طريق المعنى والعبارات لا اعتبار بها مع صحة المعاني فصل في الدلالة على انه
يستحق الصفات التي ذكرناها يجب ان يختص بها اعلم انه لو استحق كونه قادرا لمعنى ان استحق
ذلك لوجب ان يكون قادرا بقدرة محدثة وسنبين فساد تعلق كونه قادرا بمعنى محدث فان قيل
بينوا الحجة ما ادعيتم فقالوا ليس يخلو استحقاقه لكونه قادرا من احد امرين اما ان يكون حصل على سبيل الوجوب
او يكون قادرا مع جواز الا يكون بهذه الصفة فان كان الاول وجب ان يكون قادرا لنفسه او لما
عليه في نفسه واي الامرين ثبت وجب كونه قادرا فيما لم يزل وان كان قادرا مع جواز ان لا يكون
كذلك وجب ان يكون قادرا لمعنى محدث وان شئت ان تقول تجدد الصفة لا يصح الا على احد امرين اما تجدد
مقتضيها او تجدد شرطها ولن يتجدد له امر معقول سوى ما ذكرناه فان تجدد كونه قادرا لتجدد المقتضي فليس
ذلك الا القدرة وفساده ياتي بعون الله وان كان لتجدد الشرط فالشرط المعقول في كون القادر
قادرا عدم المقدور وذلك غير متجدد بل هو حاصل فيما لم يزل فيجب حصول الصفة فيما لم يزل وليس لاحد ان
يقول الشرط في ذلك صحة وجود المقدور وهذا امر يتجدد ولا يثبت فيما لم يزل وذلك ان صحة وجود المقدور
تابعة لكون القادر قادرا ولا يصح ان يجعل كونه قادرا مستقرا اليه ومشروطا به لان ذلك يوجب تعلق
كل واحد من الامرين بصاحبه وكونه به مشروطا به وفساد مثل ذلك ظاهر على ان الفعل فيما لم يزل كان

يصح ان يقع في المستقبل وليس من شرط القادر ان يصح منه الفعل في حال كونه قادرا بل وجود الفعل في حال
كون القادر قادرا عليه محال بما سنبين في الكتاب بمشيئة الله وعونه وليس لاحد ان يقول ان الشرط هو صحة الفعل
على الوجه الذي لا يتقدمه كونه قادرا الا بوقت واحد وذلك ان احدنا يقدر على ما يقع الا بشرط هو صحة الفعل
بعد اوقات كما في الرمي بالسهم وما جرى مجراه ولان القدرة قد ثبت بالدليل بقاؤها واذا قدر على كل باق وجب
في الاحوال المستقبلة على ان الفعل انما يستحيل وجوده فيما لم يزل لامر يرجع اليه لا الى القادر وما يرجع الى
الفعل لا يخل بما يصح الفعل من القادر الا ترى ان الممنوع قادر وان تعذر الفعل لمانع يؤثر في وجود الفعل
على ان كونه قادرا ان يجعل على سبيل الوجوب لا لاجل حصول شبهة لاجل المؤثر في ذلك من ان يكون ما هو عليه
في نفسه او كونه حيا وما علقه الشيء في نفسه لا يجوز ان يكون مشروطا بامر منفصل وهذا يقتضي وجوب الصفة وحصولها
في كل حال وان كان كونه حيا هو المؤثر في كونه قادرا وجب مثل ذلك فيه وان استحق في كونه قادرا
الى القدرة وقد دل الدليل على ان احدنا لا يكون قادرا الا بقدرة فيجب فساد ما ادى الى خلافه واذا
ثبت انه قادر فيما لم يزل ثبت انه حي موجود لم يزل لتعلق كونه قادرا بكونه حيا موجودا ولانه لو
كان حيا بعد ان لم يكن حيا لوجب كونه كذلك لمعنى محدث او لتجدد وجوده مع جواز الا يتجدد لاحتاج الى محدث
والاداء الى وجود ما لا نهاية له من المحدثين والكلام في انه عالم فيما لم يزل يجري ايضا على الطريقة التي تقدمت
لانه لو تجدد كونه عالما لتجدد مع جواز ان لا يتجدد والحال واحدة لانه لا شرط معقول يتعلق تجدده
به وذلك يقتضي انه تجدد لتجدد علم محدث فان قيل الا اجزتم كونه عالما مجرى كونه مدركا وجعلتم الشرط
في تجدده وجود المعلوم كما ان الشرط عندكم في تجدد كونه مدركا وجود المدرك فما يجب ان يكون عالما
بعلم محدث كما لا يجب مثل ذلك في كونه مدركا قيل له الفرق بين الامرين واضح لان الادراك يستحيل
تعلقه بالمعدوم فوجب ان يكون وجوده شرطا في تعلق الادراك به وليس كذلك العلم لانه يتعلق
بالمعدوم والموجود على سواء وسنبين ذلك على انه لو جرى كونه عالما مجرى كونه مدركا في تعلقه بشرط يتجدد لوجب ان
يكون المقتضي لكونه عالما هو كونه حيا بشرط وجود المعلوم كما اقتضى ذلك كونه مدركا وهذا يوجب ان
يكون احدنا متى وجد المعلوم يجب ان يكون عالما به لحصول المقتضي وهو كونه حيا والشرط وهو وجود المعلوم
كما وجب ذلك في كون احدنا مدركا وقد علمنا فساد ذلك والذي يدل على صحة تعلق العلم بالمعدوم صحة
بالوجود اشياء منها ان العالم بالحكم من الفعل متى لم يكن عالما بكيفيته ابتداء على وجه الاحكام قبل ان يعلمه

لم يصح ان يقع منه محكما وهذا يوجب ان يكون المعدوم معلوما وليس لاحد ان يقول ان العلم بما ذكرتم من الصانع
المحكم لا يتعلق بالمعدوم في الحقيقة وانما يتعلق بوجوده وذلك ان هذا القول يوجب ان لا علم لاحد
من الكتابة وغيرها من الصنائع المحكمة الا بما وجد لا محالة في المستقبل او وجد فيما مضى وقد علمنا فساد ذلك
على ان العلم الذي اشير اليه لو كان يتعلق في حال عدم العلم بوجوده لاستحال مع ذلك وهذا العلم الجهل بوجود
من حيث كان يؤدي الى الجهل بالشيء على الوجه الذي علم عليه وفي صحة كونه عالما به قبل وجوده ومع الجهل بعينه
وجوده دلالة على ان العلم الذي ذكرناه لا يتعلق بوجوده وبعد فان العلم بكيفية ايقاع الفعل المحكم بمثله علم
جملة لا يتعلق بحدوث مخصوص فكيف يقال انه علم بما يوجد منها وكيف يكون العلم بالوجود منه وهو علم تفصيل
هو العلم المتعلق على سبيل الجملة والخلاف فيها ظاهر وكذلك فانا نعلم الثواب والعقاب والبعث والنشور وكل ذلك
معدوم واهل الجنة لا بد ان يعلموا ان ثوابهم دائم متصل وان كان معدوما وكذلك ان احدنا يعلم بالفعل
من افعال غيره ككلامه وقيامه وقعوده وضروب افعاله ولا يجوز ان يقال في هذه العلوم انها تتعلق
في الحقيقة بان هذه الافعال كانت موجودة وذلك ان العالم بها ينفصل من حاله وقد كان عالما بوجودها
من قبل ومن علمه الان بها بعد تقضيها كما ينفصل من حالته فيما يعلمه من وجود الجسم وكونه متحركا والشيء اذا عدما
بعده الان من نفسه ومما يقال من ذلك ايضا انا قد فصلنا بين القديم والمحدث ولولا ان المعدوم
لا يصح ان يعلم لما وقع هذا العلم لانا نعلم بحدوث الذات هو علم بعدمها قبل وجودها واذا قيل ان العلم
بحدوثها بوجودها يعلق في ذلك الحكم ان يقال ان بحدوثها وجودها اذا حصل لم يبق ينزل الا الوجود بعد العدم والا فهو
غير معقول فان قال قائل كيف يصح القول بانه تعالى عالم بالمعلومات كلها فيما لم يزل وهو الان عالم بانها
موجودة وفيما لم يزل لا يصح وصفه بالعلم بذلك بل كان عالما بانها غير موجودة وانها ستوجد وكذلك كان تعالى
فيما لم يزل بانه سيفعل والان لا يوصف بذلك بل يوصف بالعلم بانه فاعل وهذا يقتضي حدوث العلم على ما
البصرية لم قيل له قد بين علماء اهل التوحيد الجواب عن هذا السؤال وازالوا الشبهة بان قالوا ان
العلم بان الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده اذا وجد وبانه كان موجودا اذا مضى وان تعلق العلم لا يختلف
باختلاف العبارة كما ان الوقت المخصوص يختلف العبارة عليه فيوصف اذا كان مستقبلا بانه غد واذا كان حاضرا
بانه يوم واذا مضى بانه امس فيختلف العبارة والمعبر عنه لم يختلف في نفسه وذكروا ان الدلالة فيما يتعلق به تجري
مجرى العلم فيما ذكرناه فاما الخبر بالصدق فمن حيث ان يرد والمعنى يجري مجرى العلم والدلالة ويختلف من حيث العبارة

سهو البصري ... دون علم البارى ... ذلك

والجهل

والصفة لان صيغة الخبر تختلف بالماضي والمستقبل والذي يدل على ان العلم بان الشيء سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد
انه لو لم يكن كذلك لصح ان يجهل بوجوده ذلك الشيء مثل ان يعلم ان زيدا سيموت في غد ويجهل في غد
موته مع بقاء علمه الاول وفي صحة ذلك كونه جاهلا بالمعلوم مع بقاء العلم الاول دلالة على صحة ما قلناه
من ان متعلق علمه الاول هو وجوده وانما قلنا انه لا يمكن وجود الجهل مصاحبا لبقاء العلم الاول لان
متعلقهما على هذا المذهب المخالف لا يختلف ولو جهل واحدا وكل علمين تعلقا بالمعلوم على وجهين جاز
وجود كل واحد منهما مع الجهل المضاد للاخر اذا لم يكن احدهما اصلا للاخر وليس هذا الدليل مبنيا على وجوب
بقاء العلم فيعترض بانه لا يبقى بل قد يجوز ان يقال لو بقي كيف كانت تكون الحال في جواز مصاحبة الجهل
الذي ذكرناه له فاذا علم استحالة مصاحبته له لو بقي علم انه يتعلق بوجود الذات لان بقاء العلم لا يجعله
بحيث يتعلق بغير ما كان متعلقا به ولو قيل بل لا بد من ان لو بقي او وجد مثله في الثاني لصح الكلام فلا
اذا استحال ان يصاحب الجهل لما هو مثل العلم الاول صح ان الاول يتعلق بما يتعلق به الثاني من وجود
الذات في الوقت الذي يوجد فيه ويدل ايضا على ذلك ان العلم بانه سيوجد لو لم يكن علما بوجوده على
ما ذكرناه لكان لا يخلو لو بقي الى حال وجود ذلك الشيء المعلوم من ان يكون علما بانه سيوجد وعلما بوجوده
ولا يجوز ان يكون علما بانه سيوجد وهو موجود لان ذلك يؤدي الى انقلابه في حال البقاء جهلا وقد
علم ان البقاء لا يقلب جنسه فيجب ان يكون علما بوجوده ويدل ايضا عليه ان العلم بان زيدا سيقوم
في غد لو لم يكن علما بقيامه لكان لا يتغير ان يذكر هذا العالم انه كان عالما بذلك ان جهل قيامه او لم يعلم
لان ذكر العلم ليس باقوى من العلم نفسه واذا كان العلم الاول لا يتعلق لو بقي بقيامه فذكره لا يمنع
من الجهل بقيامه وقد علمنا خلاف ذلك ويدل ايضا على صحة ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه لو اخبر بان زيدا
سيموت لكان ذلك الخبر دليلا على موته ويجب ان يكون من استدل به قبل موته او في حال الموت او بعده
سواء في تولد من العلوم المتماثلة لان النظر في الدليل الواحد من الوجه الواحد لا يولد علوما مختلفة ولا
ولا يولد الا المتماثل من العلوم ومما يدل ايضا على ذلك ويوضحه ان اختلاف العبارة لا تاثير لها في
هذا الباب لانا نعلم ان من علم شيئا انه يكون في الوقت العاشر حتى علم الثاني فقد علم انه يكون
علما بانه سيكون في الوقت التاسع وكذلك اذا بقي الى الثالث يكون علما بكونه في الثاني وعلى هذا
ولو كان الامر على ما ذكروه لوجب ان يكون ما يتعلق بكونه في العاشر لا يكون في الثاني متعلقا بكونه في

التاسع ان العالمين عنده بهم مختلفين وفي وضوح ذلك دلالة على ان اختلاف العبارة على العلم الذي
جعله العلم شبهتهم في هذا الباب لا يقتضي اختلاف متعلق العلم وما وصفنا به تعالى بانه عالم فيما لم يزل
بان الدنيا غير موجودة وصفه الآن بانه يعلمها موجودة فلا شبهة في مثله اذا وقع فيه ان من وصفه
الآن من العلم الا بما وصفناه به فيما لم يزل متى اضيف متعلق العلم بالمعلوم الى الاوقات او ما يقدر تقديرها
لانه تعالى لو كان عالما فيما لم يزل بان الدنيا غير موجودة في تلك الاحوال الموضوعة بانه عالم لم يزل وهو الآن
عالم بان الدنيا غير موجودة في تلك الاحوال كما كان واذا وصفناه الآن بانه عالم بوجودها في هذه الاوقات
فان وصفناه الا بما كان عليه فيما لم يزل لانه لم يزل عالما بوجودها في هذه الاوقات وكذلك القول في وصفنا له
بالعلم بانه غير فاعل فيما لم يزل والآن فاعل لانه اذا اضيف الى الاوقات زالت الشبهة فيه وانما
العلم فيما لم يزل بغير اشتغاله في سائر الاحوال كما ان ثبوته الآن لا يقتضي ثبوته فيما تقدم وهو عالم لم يزل
في كل حال بانه فاعل في الوقت الذي ثبت فيه وثبوته في الوقت الذي ثبت فيه وقد استقصينا
الكلام في هذا المعنى وفي ان المعدوم يصح تناول العلم له سواء كان مما قد عدم بعد وجوده او مما لم يوجد
في وقت من الاوقات وشرحناه وبسطناه في نقضنا على يحيى بن عدي النصراني مقالته الموسوم بالكلام
في طبع الممكن وذكرنا ان الاظهر عندنا ان يكون العلم بان الشيء سيوجد هو مجموع علمين احدهما بنفاء وجوده
في الوقت الذي لو جد فيه والآخر بنفاء العدم قبل ذلك وانه لم يكن موجودا ويجري هذا اللفظ في العبارة
عن علمين مجرى العلم بان الذات متحرك لان ذلك يفيد كونها في المكان عقيب كونها في غيره ويجري
العلم بانه وجد في ان مجموع ثلثة علوم احدها بنفاء وجوده والآخر بنفاء العدم قبل هذا الوجود والآخر بنفاء
وجوده قبل ذلك العدم وقوينا هذه الطريقة بما لا يحتاج الى تكراره ههنا ومن اراده على وجهه وقف عليه من هناك

فصل في انه تعالى لا يختص في ذاته بصفة زائدة على ما ذكرناه والرد على اصحاب الماهية

اعلم ان كل ما نعلمه بطريق فانه لا يجوز اثباته على صفة لا تقتضيها ذلك الطريق اما
بنفسه او بواسطة وقد علمنا ان طريق اثباته تعالى هو الفعل لانا بافعاله نتوصل الى اثباته فيجب ان نكون
اوصافه مثبتة من طريق الفعل ايضا اما بنفسه او بواسطة وهذا الكلام مبني على موضعين احدهما ان كل شيء ثبت
من طريق فانه تثبت احواله وصفاته والموضع الآخر ان الفعل لا يدل على صفة تزيد على ما اثبتناه لا بنفسه
ولا بواسطة والذي يدل على الاول وجود ما سائر المدركات كالسواد وغيره لا يثبت بالادراك لم يصح ان

له صفة لا تقتضيها ادراك نفسه او بواسطة وكذلك كون الجسم متحركا لما كان الطريق الى اثبات ذاته الحركة
كان هو الطريق الى اثبات صفاتها حتى لا يثبت لها شيئا من الصفات الا وكون الجسم متحركا طريق اليه
او بواسطة والقول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى الجهالات والى اثبات احوال ومعان له تعالى وبغيره
من المدركات سوى ما عقلناه لا نهاية لها وذلك كالكلام في العلم لتغاير الذوات وتماثلها وايجاب
العلل وتاثير الاسباب والذي يدل على الاصل الثاني ان الفعل بمجرده لا يدل الا على كون من صح منه
قادرا او وقوعه على وجه الاحكام لا يقتضي الا كونه عالما ووقوعه على وجه دون آخر لا يدل الا على كون من وقع منه
مريدا او كارها وكونه على هذه الصفات يدل على كونه حيا ووجوب هذه الصفات له يقتضي على راي ابي
هاشم اثبات صفة له نفسه لاجلها وجبت هذه الصفات وليس في الفعل ولا فيما يرجع اليه ما يقتضي ما يزيد
من الماهية فيجب نفيها فان قيل اليس قد اثبت ابو هاشم له تعالى صفة نفسه اوجبت عنده ما ذكرتموه من الصفات
وهذا قول بمذهب ضرار في الماهية في المعنى قلنا لم يثبت ابو هاشم الا ما اقتضاه الفعل لانه لم يثبت بالفعل
عنده كونه تعالى على الصفات التي ذكرناها ووجبت له هذه الصفات واستحقها على خلاف ما يستحقها غيره
اثبته تعالى على صفة تقتضي ذلك لم يثبت على كل حال الا ما اقتضاه الفعل فان كان ضرار انما عني بالماهية هذه
الحال التي اثبتها ابو هاشم فقد اصاب المعنى من وجه واخطا في قوله ان الله تعالى يعلم نفسه عليها وان غيره
لا يعلمه كذلك لانا قد علمنا بالدليل كونه تعالى على هذه الحال المخصوصة واخطا في قوله انه يدرك نفسه عليها
وانه يكون يوم القيامة ايضا عليها لان الادراك مستحيل على ذاته تعالى بما سياتي في الكتاب بعون الله
واخطا ايضا في العبارة وتسميته هذه الصفة بانها ماهية لان احدا من الامة لا يستعمل هذه اللفظة فيه عز وجل
كما لا يستعمل الكيفية والكمية لان الماهية لا تستعمل الا فيما له نظير وما يدل ايضا على بطلان قوله بالماهية انه لا يصح
اثبات الذات على صفة ثبوتها في جميع الاحكام المعقولة كنفيها لان ذلك يؤدي الى الجهالات والى
اثبات ما لا يتناهى من الصفات ولهذا لا يجوز ان يحصل في المحل معنى يخصه الا وله حكم ولولاه لما
حصل وقد علمنا ان هذه الماهية التي اثبتوها لا حكم لها يثبت عليها حتى انها لو لم تثبت لم يكن حاصلا
فيجب نفيها فان قيل فاي حكم لكونه تعالى مدركا قلنا ان كونه تعالى قبل لا يثبت الا وكان انه حاصل ثبت
معرفتها وهذا الحكم معقول وقد قيل ان الذي يجب في الصفة ان يكون لها حكم في موضع من المواضع وليس يجب ذلك
في كل مكان ولا وجه ما لكونه مدركا حكم وهو علم المدركات منفصلة والماهية التي ادعوها لا حكم لها على وجه من الوجوه

ويمكن ان يقال زايدا على ذلك ان كون المدرك مدركا يقتضيه كونه حيا وان كان مشروطا وما تقتضيه الصفة
ويجب عنها جار مجرى الصفة وكالموجب عنها واذا كان كونه حيا علم معقول فذلك الحكم كانه حكم كونه مدركا لا يقف الصفة
الاخرى ومثل ذلك لا يمكن في الماهية ويتعين غيره في هذا الباب باطلاق الاسم انه اعلم بنفسه منا من ذلك
الشبه لان ذلك يوجب عليه او لا اثبات ما يرده اخرى لا يعلمها الا انبياؤه عليهم السلام لان من اطلق انه تعالى
اعلم بنفسه منا اطلق ان انبياءه عليهم السلام اعلم به منا ويوجب ايضا ان للذوات كلها ايضا ماهيات يختص بعلمها
دوننا لانهم يطلقون انه اعلم بكل شي منا على ان لو اطلق من ذلك معنى صحيحا وهو انه تعالى عالم بكونه قادرا
على الاشياء ومدركا لها على سبيل التفصيل بما لا يتناهى مما لا نعلمه ويمكن ان يقال انه يعلم من افعاله
واوصافها ما لا يعلمه غيره كما يقال في احدنا انه اعلم بنفسه من غيره والمراد بذلك ما يرجع الى اخلاقه وافعاله
وعاداته وكل ذلك واضح.

فصل في ترتيب العلم بهذه الاحوال

اعلم ان
اول العلوم من احواله كونه تعالى قادرا لانها الحال التي يقتضيها مجرد الفعل فاذا علم ذلك صح ان يتوصل
بهذا العلم الى حاله وفي حال العلم بانه حي موجود قديم بان يكون قد علم من قبل ذلك ان القادر
لا يكون الا حيا موجودا وان الحوادث لا بد من ان تنتهي الى صانع قديم فان لم يكن قد تقدم علمه بما ذكرناه
صح ان يبتدي بالاستدلال بكونه قادرا على انه حي موجود ويجوز قبل ان يستدل على انه حي موجود ان يستدل
على انه عالم بما وقع من افعاله المحكمة والعلم بهذه الصفة يعني كونه عالما لا بد من ان يتاخر عن العلم بكونه قادرا
ولا يجوز ان يتقدمه [illegible] في كونه حيا موجودا واذا علمه حيا فان كان قد علم من قبل ان من حق الحي ان
يدرك المدركات اذا تكاملت الشروط وان يكون سميعا بصيرا علم انه تعالى سميع بصير مع العلم بانه حي وان لم
يتقدم له ذلك استدل بكونه حيا على انه سميع بصير واما صفته في الادراك فانه يعلمها الناظر مع علمه بوجوب
هذه الصفات التي ذكرناها له او وجوب واحدة منها وكونه مريدا وكارها يعلم بخطابه ولا يصح ان يعلم قبل ان
يعلم عالما لانه ان عول في الاستدلال على ذلك على كونه امرا ومخبرا فهو مبني على الصحيح الذي لا يصح الا بعد صحة
كونه عالما وان استدل بان العالم بما فعله اذا كان مختارا لغرض يخص الفعل لا بد ان يريده متى لم يكن ممنوعا
من الارادة فقد دل على انه مريد وكذلك ان استدل بانه لو لم يقصد بخلق تعريضا للنفع لم يكن حكيما وكان
عبثا فانه لا يتم الا بعد ان يبنى على انه لا يختار القبيح والعبث وانه لا يختار ذلك مبني على انه عالم لا محالة بجميع
ماذكرناه.

فصل في احكام هذه الاحوال وما يقتضيه وتقريره

اعلم ان حكم كونه تعالى
قادرا صحة ايجاده ما قدر عليه ولا يحتاج الى التقييد فيه بذكر انتفاء الموانع وان احتيج الى ذلك فيما لا يستحيل الموانع عليه
كما يصح في كونه مدركا الى اشتراط انتفاء الآفات كما اشترطناه فيمن لا يستحيل الآفات عليه تعالى فان قيل
كيف يكون قادرا فيما لم يزل والفعل لا يصح فيما لم يزل قلنا الفعل انما لا يصح وجوده فيما لم يزل فاما ايجاده على الوجه
الذي يصح وجوده عليه فثابت لم يزل كما ان الفعل وان لم يصح وجوده في حال وجود القدرة عليه فانه يصح ان يوجد بها
على الوجه الذي يصح وجوده عليه فثابت لم يزل كما ان الفعل وان لم يصح وجوده في حال وجود القدرة عليه فانه يصح ان
يوجد بها على الوجه الذي يصح وجوده ويوصف في ابتداء حال القدرة بانه يصح على هذا التفسير فاما حكم كونه تعالى
عالما فهو صحة المحكم من الافعال منه اما على سبيل التحقيق او التقدير ولا يلزم على هذا الحد الا يكون عالما بافعال غيره
ولا بما لا يكون قادرا عليه وبما ليس بمقدور في نفسه لان كل ذلك لو قدرناه مقدورا له لصح ان يفعله محكما فهذا
فيه تحقيقا او تقديرا وقد يؤثر ايضا كونه تعالى عالما في غير ذلك لان الاعتقادات التي يفعلها فينا يكون علوما
لاجل كونه عالما ويؤثر ايضا كونه عالما بالثواب و[illegible] بعيد من يستحقه في حسن التكليف فاما حكم كونه موجودا
فهو تصحيح كونه عالما قادرا واحكام كونه قديما هي نفي صفات المحدثات عليه كالجسمية وان يكون مدركا
وغير ذلك فاما كونه حيا فحكمه صحة كونه تعالى عالما قادرا وان يدرك عند وجود المدرك فاما
كونه مدركا فقد بينا ان حكمه ثبوت الغنى وانتفاء الحاجة لانهما يترتبان على صحة الادراك من حيث
ان المحتاج هو الذي يحتاج ان يدرك ما يشتهيه او يحتاج ان يندفع عنه ما يدركه وهو نافر والغني هو
الذي لا يحتاج الى ذلك فصحة الادراك مراعاة في هذا الباب على ما نرى وقد قال قوم ان حكم
هذه الصفة ان معها يصح العلم بالمدركات على سبيل التفصيل لان الاكمه لا يصح ان يعلم ذلك
من حيث لم يكن مدركا وهو غير صحيح لانه غير ممتنع ان يخلق الله تعالى في قلب الاعمى العلم بالمدركات
على التفصيل وقد تقدم في جملة ما قدمناه ان الصفة لا يجب ان يكون لها حكم في كل مكان وانه يجب ان
يختص بحكم يبين به من غيرها وان يثبت في موضع دون آخر وحكم هذه الصفة فظاهر وقد بينا وذكرنا انه يجب
وجها آخر وهو انها من حيث لم ينفصل من كونه حيا كانت احكامه كونه حيا كانها حاصلة لكونه مدركا
فاما حكم كونه مريدا وكارها فهو وقوع افعاله خبرا او امرا ونهيا ولمكان هذه الصفة ايضا يكون مستحقا
وعقابا الى غير ذلك فاما حكم الصفة الذاتية فهو وجوب ما ذكرناه من كونه عالما قادرا حيا فيما لم يزل على
وجه لا يكون لغيره.

فصل في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب

اعلم انا انما اوردنا هذه الجملة لتعلق بها نظام الكلام في الصفات لان كثيرا منها مبني على بعض بل جميعها مبني
عليه فلا بد من الاشارة الى هذه الجملة كما بيّنا واعلم ان معنى قولنا في الشي انه ثابت بها انه معلوم ومعنى قولنا
غائب انه غير معلوم لانا انما نستدل بما نعلم على ما لا نعلم وليس الامر بان يكون ما نستدل به ثابتا ولا
حاضرا بل الامر بان يكون معلوما على الوجه الذي يدل به ويكون ما نستدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي
نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل به لم يكن
ما نستدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا
اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل لم يمكن الاستدلال به ومتى علم من الوجه الذي ذكرناه امكن ان نستدل به
وان كان غائبا غير حاضر والاشارة ولهذا نستدل بوقوع تصرف زيد من جهته وهو معلوم لنا على احوالنا
من حيث لم يكن معلوما وقد قسم الاستدلال الى اربعة اقسام اولها مبني على الاشتراك في طريقة اثبات
الحكم ومعرفته وثانيها طريقة التعليل اذا وقع الاشتراك في العلة وثالثها وقوع الاشتراك في الاحكام فيعلم
استنادها الى صفات مخصوصة ورابعها اثبات الحكم بالمزية والترجيح وان لم يظهر العلة فمثال الاول
ان ثبت احدنا قادرا بطريقة صحة الفعل ثم ثبت القديم تعالى وكل من صح منه الفعل منه قادرا لان
الطريق في الكل واحدة غير مختلفة ولا نحتاج فيها الى استعمال القياس ومثال الثاني ان يعلم ان المحدث
يتعلق بنا ونحتاج الينا في حدوثه فنقيس الغائب على ما لنا لاشتراك في العلة وكذلك يعلم ان علة
قبح الكذب العاري من نفع او دفع ضرر هي كونه كذبا فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر في
القبح ومثال الثالث ان يعلم كون احدنا مريدا ومخبرا ان المؤثر في صحة ذلك منه كونه مريدا فاذا
علمناه تعالى مريدا ومخبرا علمناه مريدا ومثال الرابع ان نعلم في ان [illegible] الخصوصية يحسن مع الظن
فنعلم انها يحسن عند العلم ولزمه على الظن اولى واعلم ان الدلالة لا بد ان يكون فعلا او عادة في الاصل
او مما يتقدر بتقدير الفعل ومثال ما يستدل به من الافعال او جميع ما ذكرناه ما يتقدر بتقدير الفعل فكالاستدلال
بجواز العدم في العرض على حدوثه لان العدم والحدوث يتقدر بتقدير الحدوث ويدل في باب الاستدلال بجوازه
[illegible] لو وقع وان كان ربما قيل في هذا الوجه وما اشبهه ان النظر يجري في دليل على الحقيقة بل يسمى طريق
العلم عنده بطريقة النظر هذا اذا كان النظر في نفس احوال الذات يعلم بها حال اخرى فاما اذا كان
المعلوم غير المنظور فيه فلا شبهة في تسميته بالدليل والاستدلال وكل هذا خلاف في عبارة المؤثر في المعاني وك

حتى الدليل ان يدل على احد وجهين اما على ما لولاه لم يصح كدلالة الفعل على كون فاعله قادرا او ما شابهه او على
ما لولاه لم يحسن كدلالة المعجز على صدق النبي صلى الله عليه وسلم من حيث لولا صدقه لما حسن اظهاره وما اشبه ذلك
ان الله واعلم ان شرائط ما يصح الاستدلال عليه ثلاث اولها ان يكون في نفسه معقولا لانه اذا لم يمكن
بهذه الصفة لم يمكن اعتقاده وما لا يمكن اعتقاده لا يصح ان يطلب بالدليل وثانيها ان لا يكون
معلوما من غير فيه على الوجه الذي يطلبه بالدلالة لان العلم بالشي يمنع من الاستدلال عليه وثالثها
ان يكون الدليل مما يتأتى فيه ويتعلق به واعلم ان الدليل لكل حال او حكم نطلب عنه يجب ان يكون سابقا
متى امكن لان التعليل هو نظر وطلب المعرفة والاصل جواز مثل ذلك الا ان يكون مؤديا الى [illegible] وقبح المحل
وانما يؤدي الى [illegible] احد وجهين احدهما ان يكون بان شي على كان فاسد مثل تعليل اختصاص المحل
بذات دون ذات اخرى من جنسها وما اشبه ذلك والوجه الاخر الذي يمنع من التعليل ان يكون فيه عود على
الحكم او الصفة بالنقض ومثاله تعليل صفة الذات وان [illegible] ان السواد سوادا وجنسه اختصاصه بذلك
دون البياض لان تعليل ذلك يخرج الصفة من ان تكون ذاتية ويبطل حكمها ويؤدي الى انه لا فرق بين تعليل [illegible]
فاما ما يصح التعليل به فما حسن باخص به ان يقال ان التعليل يقع اما بالذات وما يرجع اليها او بالفاعل وما يتبعه
او بامر موجب وما يعود اليه فمثال الاول نحو كون الجوهر متحيزا وما يدرك عليه الذوات المدركات [illegible]
ومثال الثاني الذي يعلل بالفاعل وكونه قادرا ومثال الثالث كون المحل في جهة من الجهات
فانه يعلل بالكون وكون احدنا معتقدا ومريدا لانه [illegible] او حيث لهذه الصفات ولهذه الجملة التي
ذكرناها شرح يطول وتفصيل يخرج بايراده عن الغرض في هذا الكتاب وانما اوردناه لكيلا [illegible]

فصل
في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدم ذكره من الصفات وانه يستحقها لذاته لا لمعان

ليس يخلو تعالى من ان يكون مستحقا لهذه الصفات لمعان او لا لمعان فان استحقها لمعان لم تخل تلك المعاني
من ان تكون موجودة او معدومة او لا توصف بشي من ذلك فان كانت موجودة لم تخل من ان تكون قديمة
او محدثة او لا توصف بكل واحدة من الصفتين واذا بطلت اقسام المعاني كلها لم يبق الا ان يكون مستحقا
لها لذاته او لما هو عليه في ذاته لان ما ينقسم اليه [illegible] لا يستحق الغني من الصفات هو الذات وما يرجع اليها
ولا شبهة في ان الله على هذا لا يصح الاعتراض به لانا قد بينا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل الا على وجه يجوز

ان تعلق به ما ثبت فيما لم يزل وانما يتعلق به الامور المتجددة فصل في انه لا يستحق لمعان
معدومة فمما يدل على انه لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان معدومة هو انه لو كان عالما
بعلم معدوم وقد ثبت ان للعلم ضدا ينافيه وهو الجهل وهذا الضد معدوم لعدم العلم فيجب ان يكون عالما
جاهلا في حال واحدة لانه ليس لاحدهما مزية في الاختصاص به الا ما للاخر وفي استحالة ذلك دلالة
على فساد ما ادى اليه ويدل ايضا على ذلك ان العلم لا يكون علما لجنسه وانما يحصل بهذه الصفة لوقوعه على وجه
مما يستدل عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله واذا كان المعدوم لا يتأتى فيه ما له يكون العلم علما من وقوعه على
وجه لم يصح ان يكون تعالى عالما بعلم معدوم ومما يدل على ذلك ايضا ما قدمنا ذكره من ان المتعلق بالغير اذا
لا نفسه يخرجه العدم من التعلق وبهذه الطريقة تدل على انه لا يكون تعالى قادرا بقدرة معدومة كما يدل في العلم و
الذي يدل على انه لا يجوز ان يقدر بقدرة معدومة هو ان القدرة من حكمها صحة الفعل ولا يصح الفعل بها الا بعد
ان يستعمل محلها في الفعل او في سببه واذا كان هذا الحكم لا يصح فيها وهي معدومة ثبت انها لا توجب كونه قادرا
قادرا الا مع الوجود فان قيل وما الدليل على ما ادعيتموه في حكم القدرة قيل الدليل عليه ان احدنا قد يخف
عليه حمل الشيء الذي يستعين على حمله بيمينه وشماله عما كان عليه لو حمله باحدى يديه وربما يأتي منه مع الاستعانة
باليمين حمل ما يتعذر باحديهما مع ان قدرتي يديه بمنزلة واحدة في ايجابها كونه قادرا فلولا صحة ما ذكرنا
من حكم القدرة لم يجب هذا الذي قضينا بوجوده على كل حال وفي علمنا بوجوبه دلالة على ان من حكم القدرة
ما بيناه وان الفعل بقدر اليسار في اليمين انما يتعذر من حيث لم يكن موجودة في اليمين لانه قادر
بالجميع والذي يبين ان هذا الحكم انما وجب في القدرة لامر يرجع الى انها قدرة وكونها ما يصح الفعل بها
انا وجدنا العلم والارادة تشاركانها في سائر الصفات المعقولة سوى اقتضاء صحة الفعل ولا تشاركانها
في هذا الحكم الذي ذكرناه الا ترى انا نفعل الكتابة بما يوجد بالمكان العلم الحال في القلب وكذلك نفعل بحيز
حيز المكان الارادة الموجودة في القلب ولا يقف ذلك على استعمال محل العلم او الارادة في الفعل ولا في
سببه ومثل هذا لا يسوغ في القدرة فثبت ان هذا الحكم يختصها لما هي عليه من اقتضاء صحة الفعل فوجب استحالة
الفعل بها وهي معدومة فان قيل ولم لا يجوز ان يكون المعدوم حالا في غيره قيل لو صح ذلك لوجب ان
يتضاد السواد والبياض على المحل في حال عدمهما وهذا يقتضي استحالة عدمهما عن المحل في حال واحدة كما وجب لما

تضادا

تضادا في الوجود استحال وجودهما في المحل في حالة واحدة ونحن نعلم خلاف ذلك لان الجسم الاخر قد انتفى
عنه السواد والبياض معا في حالة واحدة ونحن نعلم خلاف ذلك لان الجسم الاخر قد انتفى عنه السواد والبياض معا
في حال واحدة والذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون حيا بحياة معدومة ان الجملة انما تتميز بكونها
لانها تتغير بعضها بكون حيا وبما يصح به الادراك لا جملتها وهذا الحكم الذي ذكرناه يجب لما هي عليه في نفسها ووجودها
من غير ان يوجب الحكم الذي ذكرناه بمحل كوجودها من غير ايجاب صفة الحي في انه يقتضي قلب جنسها
ووجودها من صفتها انه يجب وقد علمنا ان هذا الحكم لا يتأتى في الحياة وهي معدومة فيجب ان يقتضي على استحالة
كونه حيا بها حيا في هذه الحال وايضا فان الحياة بجنسها تؤثر في تغيير الاجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد
ولا يكون كذلك الا اذا كانت موجودة في محل وكانت الاجزاء المتضمنة الى محلها فيها اجزاء من
الجملة وبهذا لا يجوز وجودها في الجزء المنفرد ولا في الجزء المضموم الى اجزاء لا حياة فيها وكل هذا يستحيل في العدم
على انه تعالى شيء واحد ولو ثبتنا واحدا لحصل علمه حكم الحياة الذي هو تغيير الاشياء الكثيرة في حكم الشيء
الواحد فصل في انه لا يستحقها لمعان لا توصف فاما الكلام على من امتنع من
الوصف لما به كان عالما وحيا وقادرا بالوجود والعدم والحدوث والقدم فلم يدخل في جملة الاقسام
لانه مفهوم معقول لكن الان بعض الناس يتعلق به وجعله شبهة فلا بد من بيان ما فيه وخلاف
هؤلاء لا يخلو من ان يكون في المعنى او عبارة والخلاف في المعنى هو ان يقولوا انه ممكن ومعلوم
ان يخرج من كونه ثابتا وغير ثابت وشيء ثابت انه يجري مجرى ان يكون متقدم الوجود ولا ابتداء لثبوته
وبين ان يكون وجد بعد ان لم يكن موجودا وهذا لا يصح من كامل العقل العلم بان كل صفتين تقتضيان احداهما
نفي الاخرى في النفي لا ان يجري شيء من المعلومات منهما ولا بد من ان يكون على احديهما والذي بينا
عليه الكلام هو المعنى دون العبارة والاسماء واذا كان معنى الوجود والعدم والحدوث والقدم ما بيناه لم ان
يكون حاصلا لهذه المعاني فلا ضرر في الامتناع من العبارة لانه غير مخل بما قصدناه وليس لاحد ان يقول
كيف يكون ما ذهبتم معلوما ضرورة وقد خالف فيه ابن كلاب وسليمان بن جرير ومن تابعهما وذلك ان خلاف
هؤلاء عند التحقيق يرجع الى العبارة دون المعنى وانما الخلاف في العبارة والامتناع من اجراء الوصف على
ما هو ثابت فانه موجود على ما هو موجود فيما لم يزل بانه قديم فالذي يسقط الرجوع الى اللغة وموضوعها
وقد علمنا ان اهل اللغة وضعوا قولهم موجود للتفرقة بين الاثبات والنفي وقولهم قديم الازلي الوجود لتميزوا

بينه وبين التحيز والوجود من غير ان يخطر ببالهم كونه يوصف بذلك ويفرق بينه وبين غيره صفة او موصوفا فيجب
على مقتضى قولهم ان يجري ما اجروا من الاوصاف في كل موضع على ما عقلوا فيما اجروا من اجله الاسم افادوه
بطلان الاشياع من ذلك نقض لغتهم وخروج عنها فلا فرق بين من خص بهذه الاوصاف بعض الذوات
دون بعض مع الاشتراك في الفائدة وبين من خص بذلك بعض الاوقات او بعض الاماكن وكل هذا نقض
للغة فان قالوا نعني بقولنا ان الصفات لا توصف انه لا يجري عليها من الاوصاف ما يفيد قيام المعاني
بها لاستحالة الاحوال والمعاني قيل لهم اذا كان هذا مرادكم فهو صحيح في المعنى الا انه لا يقتضي الامتناع من
الوصف بانها موجودة او قديمة لان ذلك لا يقتضي قيام المعاني بل يفيد الفرقة التي قد مضى ذكرها فان
قالوا بل الموجود عندنا موجود بوجود والقديم قديم بقدم فلهذا امتنعنا من وصف الصفات بذلك قلنا
الذي يبطل ذلك ما تقدم من ان اهل اللغة لم يثبتوا القديم والموجود الا الاحوال والفوائد التي ذكرناها
بدلالة انهم يجرون ذلك على ما عقلوا الحكم الذي ذكرناه وان لم يعتقدوا المعنى موجودا او قدما ولا علموا
على تفصيل وهذا يصفون العرض بانه موجود كما يصفون الجسم بذلك وان لم يجوزوا على العرض قيام
المعاني لانه لو كان الموجود موجودا بالوجود وكان القديم قديما بقدم لادى الى ان الذوات لا توجد حتى
يوجد ما لا نهاية له من الذوات وذلك ما قد بين فساده في غير موضع هذا على ان قولنا وغيره
من ان العلم والقدرة ونحوهما صفات على الحقيقة وذلك عندنا باطل لان الصفة والوصف عند اهل
اللغة واحد لا فصل بينهما كما لا فصل بين قولهم وعد وعدة ووجه وجهة ووزن وزنة وانما يجرون ذلك على الاقوال
دون ما ليس بقول من المعاني ولهذا يقولون وصف فلان فلانا بوصف حسن وصفة حسنة ويقولون لمن يصف
الواصفين واصف ولولا ان ذلك الوصف هو الصفة ما جاز ذلك على ان الصفة لو كانت هي المعنى دون
القول لكان من حل بحركة في نفسه او غيره يقال وصف نفسه او غيره بانه متحرك ولوجب ان يكون من عرض لا يمنع
الوصف كالاخرس من حل المعنى وهذا خلاف مراد اللغة وليس لهم ان يتأولوا ان الواصف مشتق من حل الوصف لا
من حل الصفة ومن حل الحركة فقد حل الصفة دون الوصف وذلك انا قد بينا ان اهل اللغة لا يفرقون بين
الوصف والصفة على انه واصف اذا كان اسم الفاعل من الوصف فهو المشتق من الصفة لانا على ما من شأنهم
ان يشتقوا من كل الحوادث الظاهرة لهم المتعدية اسماء الفاعلين على ان هؤلاء قد ناقضوا مناقضة ظاهرة لانهم
يجرون على هذه المعاني اوصافا كثيرة مثل قولهم معلوم وشيء وعلم وقدرة وحياة وغير ذلك وليس كلاما بصفتها

مع ذلك

مع ذلك بالوجود واذا جاز ان توصف بما ذكرناه ولا يمنع كونها صفات منها جاز ان توصف بما سواه من
القدم وغيره فصل في انه لا تستحقها المعاني محدثة فاما الذي يدل على انه لا يستحق
الصفات التي ذكرناها لمعان محدثة فهو انه لو كان قادرا بقدرة محدثة لوجب ان يكون هو الفاعل لها
ومن حقه ان يكون قادرا قبل ان يفعل واذا كان لا يقدر الا بقدرة يفعلها ولا يصح ان يفعلها
الا بعد ان يكون قادرا لم يفعل كل واحد من الامرين بصاحبه ويستحيل لاجله فان قيل او ليس لو
قدر بقدرة محدثة لكان هو المحدث لها قبل ان يفعل تلك القدرة بغيره فلم يحيل من ان يكون قادرا
او بقدرة اليس يجوز اثبات قادر بنفسه سواه تعالى لما نذكره في باب التوحيد والقادر بقدرة لا يتأتى
منه فعل القدرة على ان ذلك القادر بقدرة لا بد ان يكون القادر على القدرة غيره فاما ان يؤدي الى ما لا نهاية
له من القادرين او الانتهاء الى محدث قادر لنفسه يفعل القدرة وهو المطلوب في هذا الموضع فان قيل
وما الدليل على ان القادر بقدرة لا يتأتى منه فعل القدرة قلنا الوجوه اوضحها انا قد بينا ان القدرة انما
اختلفت لمتعلقها لا لاختلاف في الجنس واذا تعذر على احدنا فعل القدرة بما فينا من القدر دل على القدرة خارجة
من مقدور القدر على كل حال والذي يبين ما ذكرناه ان احدنا قد يدعوه الداعي الى زيادة حاله في كونه
قادرا فلو كانت قدرة متعلقة بالقدر لصح ان يفعلها وان يتمكن من نفسه الزيادة في كونه قادرا بها
ونتبين بالقدر لا يفعل القدر وثانيهما ان القدرة لا تتعلق بما لم الا اذا وجدت في غير محل على حسب وجود
ارادته ومن كان قادرا بقدرة لا يصح ان يفعل الا مباشرا او متولدا وليس يصح ان يتولد شيء الا لسبب
في غير محله الا واذا كان ذلك السبب مما يختص بجهة كالاعتماد وليس يجوز ان يولد الاعتماد قدرة في غير محل
والاشياء مما يولده على هذا الوجه لانه لا يولد الا في جهة فذلك يجب على هذا ان يكون القدرة او غيرها
مما يولده الاعتماد موجودا في الجهة التي هي جهة الاعتماد وكل شيء يوجد في جهة لا على سبيل التبع لغيره فلا بد
من ان يكون ذا حجم وحيز ولا يصح على هذه المعاني ذلك فقد بطل ان يكون الاعتماد مولدا لها وثانيها
ان القادر بقدرة لا يكون الا جسما والجسم على ما بيناه لا يكون الا من فعل القديم تعالى على فرض هذا الاصل
قادرا او لا حيا فكيف يفعل هذا الجسم وثالثها يدل على ان القديم تعالى لا يجوز ان يكون قادرا بقدرة
محدثة ان تلك القدرة لا تخلو من ان تكون حالة فيه تعالى او في غيره او موجودة لا في محل ووجودها في
محال لان القدرة تحتاج في وجودها الى وجود الحياة في محلها والحياة تحتاج الى بنية مخصوصة والبنية لا تصح الا على

ما ليس ولا يجوز ان يكون قادرا بقدرة تحل في غيره لان ذلك يجرّ لا بد ان يكون حيا وجاز ان يقدر
بقدرة تحل سواه جاز ان يعلم بعلم في غيره ويجهل بجهل في غيره وهذا يقتضي كونه عالما جاهلا بالشيء الواحد
على الوجه الواحد اذا علمه عالم وجهله جاهل على ان القدرة الموجودة في محل فيه حيوة يجب ان يكون قدرة
لمن له تلك الحيوة حيوة له ويؤدي ذلك الى اثبات مقدور واحد لقادرين وذلك باطل وهو قول
ابن ولا يجوز ان يكون القدرة موجودة لا في محل لما قد بيناه في ابطال كونه قادرا بقدرة معدومة من
ان القدرة لا يصح الفعل بها الا بان يستعمل محلها او في سببه وهذا يقتضي ان وجودها لا في محل يحيل حكمها
وحكم النفس بها وبطل ما قد بيناه يعلم انه لا يجوز ان يكون حيا بحيوة محدثة لانه كان يجب ان يكون هو المحدث
للحيوة ومن ليس بحي لا يصح ان يحدث شيئا وجميع ما اوردناه في القديم اذا اورد على هذا الكلام كان الجواب
عنه ما بيناه فان الطريقة واحدة فيهما ويدل ايضا على ابطال كونه حيا بحيوة توجد لا في محل ما قد بيناه في ابطال
كون الحيوة التي يحيى بها معدومة من الوجهين المتضمنين ما قررنا ان الحيوة وانه يقتضي وجودها في
المحل واما الذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم محدث فهو ان القول بذلك يوجب ان
يكون الذي علم به من فعله وقد ثبت ان العلم لا يقع على الاحكام الا ممن هو عالم قبل ايجاده فهو لم يكن عالما الا بعلم
محدثه وكان لا يحدثه الا وهو عالم فيتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه فلم يصح لا كونه عالما ولا وجود
علم بهذه الجملة مبنية على اصلين احدهما ان العلم يجب ان يكون من فعله والاخر ان فعل العلم لا يصح الا ممن هو عالم
والذي يدل على الاول انه لو لم يكن هو الفاعل لذلك العلم لم يخل فاعله من ان يكون قادرا لنفسه او قادرا
بقدرة وقد ابطلنا كونه قادرا لنفسه بما دل على نفي ثان له تعالى وكونه قادرا بالقدرة يمنع من فعل العلم لا في
محل وهو الوجه الذي يتعلق معه بالتقسيم تعالى لان القدرة لا يقع العلم بها الا متولدا في محل القدرة او مبتدا
في محلها لانه لا حاجة تعطيه حيث يصح ان يولد في غير محله وليس يجوز ان يعلم تعالى بما وجد في المحل لان من حق
العلم ان يوجد في محل الحيوة ويجب ان يكون هو الحي بتلك الحيوة لما قد تقدم ذلك قبل هذا الموضع ثم
... بعد ذلك الا ان يكون العلم من فعله والذي يدل على الاصل الثاني ان العلم قد ثبت انه لا يكون علما
بجنسه وانما يكون كذلك لوقوعه على وجه وان كل وجه يقع عليه فيكون علما يقتضي كون فاعله على ما انه لو
لم يكن على الجنس انا قد نجد من جنسه ما ليس بعلم الا ترى ان اعتقاد كون زيد في الدار في وقت مخصوص تقليدا من
جنس ... في الدار ... انما يتميز احدهما عن الاخر ولان كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر ولو انهما

قد اشتركا في تعلق بما يتعلقان به على اخص الوجوه وكل ذلك يوجب تماثلهما واذا لم يكن علما لجنسه ولم يجز
ان يكون علما لحدوثه ولا لوجوده ولا لنفي بيان ذلك التقليد فيه ولا ان يكون كذلك لعلة ولا بالفاعل
متى لم يكن ... علما انه يجب ... على بعض الوجوه التي نذكرها لانه كان يمتنع ان يقع على بعض الوجوه التي
نذكرها ثم لا يكون علما لعدم ما يدعيه من الاعتقاد لا انه علم الا لكونه عالما بما ... او وجود العلة يجب
ان يكون علما ببعض ما نذكره على ان العلل التي يدعى مع التقليد الذي توجد فيه ... مخصوص ... علم ...
قبلها ... لعدم اختصاص احدهما دون الاخر فليس بان يوجب كون احدهما علما اولى من ان ...
استحال ذلك ثبت انه لا يكون علما الا لحدوثه على بعض الوجوه واما الوجوه التي اذا وقع عليها الاعتقاد
كان علما فانه من ذكره ابو هاشم وابو علي ثلثة احدها ان يقع العلم متولدا عن النظر والاخر ان يقع
ان ذكر كيفية النظر نحو ما يفعله المتنبه من نومه والثالث ان يكون من فعل العالم بمعتقده نحو ما يفعله القديم
تعالى فينا من العلوم الضرورية واضاف من تاخر منهما الى ذلك وجهين اخرين احدهما ان يعلم في
الجملة ان من حق الموصوف بصفة ان يكون بصفة اخرى او حكم اخر ثم علم شيئا يستحق الصفة الاولى على التفصيل
فلا بد من ان يفعل اعتقادا لكونه على الصفة الثانية والحكم فيكون هذا الاعتقاد علما لتقدم العلم الاول
ومثاله العلم في الجملة بان الظلم منفصلا وان من حق المحدث ان يكون له محدثا وانه متى علم الظلم لحينه وحدثا
معينا فعل العلم بقبح الظلم منفصلا وحاجة المحدث الى المحدث منفصلا والوجه الاخر ان يكون الاعتقاد
علما لوقوعه من متذكر لكونه عالما واجرى ذلك العلم بالمعتقد مجرى العلم بالمعتقد كما اجرى التذكر النظر فقد
زيد على ذكر هذه الوجوه الخمسة وجها سادسا على مذهب لابي هاشم ثم فصله وهو ان يكون لا اعتقاد علما
لانه اعتقاد ولمن هو عالم بالمعتقد وان كان من فعله لم يكن عالما بالمعتقد وقت ... ان يعتقد تقليدا لكون
زيد في الدار ثم شاهده فيصير الاعتقاد ذلك علما ... الاول على فان قيل لم ... ان الاعتقاد يكون
علما الا لما حصرتم من الوجوه قلنا لوجه يتعلق بسوى ما ذكرناه ولو جوزناه وجها واحدا صح ان يتعدى احدنا
فيفعل العلم من غير ان يقع على احد الوجوه التي ذكرناها ولا يجوز ان يكون ثبت بهذه الادلة وجها
لكون الاعتقاد علما فان احدنا قد ثبت بهذه الادلة التي على انه تعالى لا يجوز ولو اعتقد ابتداء فاعل بها
كونه تعالى قادرا استدلالا لم يكن هذا الاعتقاد علما لتعلقه بما يدركه المعتقد لان الصغير والمجنون يدركان ولا
يعلمان ولانه قد يدرك الملتبس ويعتقده ولا يكون عالما وليس يمكن ان يقال ان الادراك كونه

في كون الاعتقاد علماً يشترط كمال العقل لان هذا جعل بشيء شرطاً في نفسه اذ مع كمال العقل يعلم بالادراك انما
ففي ان الاعتقاد اذا وقع على احد هذه الوجوه كان علماً من حيث اقتضى لوقوعه على كل وجه منها سكون النفس
الى معتقده والكلام في تفصيل الوجوه التي ذكرناها ان الاعتقاد جميعها يكون علماً ويتميز بعضها من بعض في الرد على من
ذهب فيها الى التقليد اوضح بطول وفيما ذكرناه كفاية وقد تممت الجملة التي اوردناها ان العلم لا يقع الا من عالم
لان ما يتغير من النظر لا بد ان يكون فاعله قادراً بالدليل على الوجه الذي بيناه التقدير النظر والاستدلال هو عالم
لان التذكر ينبئ عن العلم به والعالم بمعتقده الا من فيه التمييز ولهذا لما كان على سبيل الجملة بان من كان على صفة فلا بد
ان يكون على اخرى ولكن تلك المسئلة لكونه تعالى لم يصح ما اردناه وقصدناه بالكلام. واعلم ان الكلام في انه
تعالى عالم بعلم محدث وقادر بقدرة محدثة يدخل فيه تحت مسائل ثلاث احدهن ان يقال لم انكرتم ان يكون الا عالماً بعلم محدث
ولا قادراً الا بقدرة محدثة. والمسئلة الثانية ان يقال انه يعلم بعض المعلومات لنفسه وبعضها بعلم محدث وكذلك
في القدرة. والمسئلة الثالثة ان يقال انه يعلم بعضها بعلم لنفسه فعلم محدث حتى يكون عالماً به من الوجهين وكذلك
في القدرة. فهذه المسائل لا يمكن ان يكون في الجواب عنها … لانه مما يتعلق بغيره كتعلق العلم والقدرة وقد تقدم الجواب
عن المسئلة الاولى في العلم والقدرة. فاما المسئلة الثانية فالجواب عنها انه اذا ثبت كونه تعالى عالماً بما قدمنا
على … من ابطال كونه تعالى عالماً بعلم محدث او معدوم وجب ان يكون عالماً لنفسه ومن حق
العالم لنفسه ان يعلم جميع المعلومات ولا يصح ان يكون جاهلاً بها ولا يجب كونه عالماً بها الذي يدل على ذلك ان تعلقه
بالمعلومات تعلق التعيين لا تعلق العموم … كونه عالماً بكل معلوم لم يختص اذا كان عالماً
لنفسه وجب في كل ما يصح ان يعلمه ثبوت كونه عالماً به لان صفة النفس متى صحت وجبت والذي يدل على ان تعلقه
تعلق التعيين … منها ان الافعال المحكمة تحدث منه لا من جهة التعلق … دون العلم … الفعل
المحكم من العلم ومنها انه لا … التعلق يجب كونه حياً وتعلق العلم بمعلومه لا يجب فيه ذلك بل يستحيل فيه ومنها
انه لو تعلق تعلق العموم لوجب كونه من جنس العلم لان العلوم انما تتماثل باشتراكها في التعلق بالمعلوم الواحد على
الوجه الواحد في الوقت الواحد ومنها انه قد وقعت منه تعالى افعال كثيرة يدل على كونه عالماً بمعلومات كثيرة
والعلم لا يصح ان يتعلق على سبيل التفصيل باكثر من معلوم واحد فثبت ان تعلقه تعالى ليس تعلق العموم فاما
الذي يدل على … المعلومات لا اختصاص فيها دون كل عالم يصح ان يعلم كل معلوم فظاهر لانه لا معلوم ثبت … الا
ويصح ان يعلمه كل حي كما انه لا مدرك الا ويصح ان يدركه كل مدرك وهذا لا يصح ان يريده كل مريد … اشتراك

في المعلوم ولم يجز في المقدورات لان العالم يعلم الشيء على ما هو عليه والقادر على بعض الصفات بل القادر
يجعل الشيء على صفة فلهذا لم يصح فيه الاشتراك واذا ثبت بالجملة التي ذكرناها كان تعالى عالماً وجب لنفسه
ان يعلم الجميع لان الصفة لا تفترق الوجوب في صفات النفس وليس لاحد ان يفرق في المعلومات ما لا يصح ان يعلمه
لماهيته ولانه لم يصح ان يعلمه لنفسه لم يصح ان يعلمه ايضاً بعلم محدث وليس هو بان يعلم بعض المعلومات لنفسه باولى
من سائرها مع صحة كونه عالماً بالجميع وهذا دال الاختصاص بينها وبين بعضها دون بعض واذا وجب كونه عالماً لنفسه
في شيء منها فانما وجب من حيث صح ان يكون معلوماً له ويجب الكل في هذه الصفة وهذه توجب ان يكون عالماً
بجميع المعلومات لنفسه واذا وجب ذلك لم يبق ان يقال انه يعلم بعلم محدث. فاما الجواب عن المسئلة الثانية …
… عنها في كونه تعالى قادراً فهو انه قد ثبت ان تعلقه بمقدوراته تعلق التعيين … لا تعلق القدرة … الوجوه
التي ذكرناها في ان تعلقه بالمعلومات كذلك تعلق المعلوم على الوجه الواحد الذي اعتمدناه فيه على وجوب كونه
جنس العلم لان ذلك لا يتأتى في القدرة لانه تعالى لا يتعلق بجنس ويتعلق به القدرة واذا ثبت ذلك وجب في
كل ما صح ان يكون مقدوراً له كونه قادراً عليه من حيث كان قادراً لنفسه وكانت صفة النفس متى صحت
وجبت واذا كان قادراً على الكل لنفسه لم يبق ما يقال انه يقدر عليه بقدرة محدثة دون ما خصصناه الكلام في
المقدورات … يجب ان يكون قادراً على كل ما يصح ان يكون مقدوراً له ولم يقل مثل ذلك في المعلومات
لان في المقدورات ما يستحيل كونه تعالى قادراً عليه من حيث كان مقدوراً لغيره وليس كذلك المعلومات لان
الاختصاص لا يتأتى فيها وقد بيناه من قبل من ان القدرة لا تصح الفعل بها الا اذا كانت في محل من جهة كان
من حكمها استعمال محلها في الفعل … يبطل كونه قادراً بقدرة محدثة لا في محل على كل حال. فاما الجواب
عن المسئلة الثالثة فهو انه لو كان عالماً بعلم محدث ببعض ما يعلمه لنفسه لوجب ان يكون ذلك العلم موجوداً لا في
محل حتى يصح اختصاصه به دون غيره ولا يصح ان يفعل العلم في غير محل الا من تعالى … يجب ان يكون قادراً على
الجنس وذلك … كونه قادراً على الجهل … الا في محل وقد … ان يفعله … لم يخل … من وجوب ما
ان يوجب كونه تعالى جاهلاً … كونه عالماً … لنفسه او يوجب كونه غيره جاهلاً او يكون حصل لا
احد وكل ذلك محال لان … وجوده تعالى … الذي … عليه وذلك يستحيل … لذاته
ويجري مجرى الوجود من حيث كان موجوداً لنفسه واجتماع الصفتين … معلوم استحالته … غيره
جاهلاً باطل لانه لو … على الوجه الذي يوجد عليه ارادة القديم تعالى فلا يجوز ان يوجب حكم الحيزة ووجود محل

لا يتعلق بما يقتضي ضده وكل قول يؤدي الى ما ذكرناه وفصلناه من الفساد فهو فاسد فان قيل دلوا على ان الدليل على ان ذلك
العلم الموجود لا في محل يجب ان يكون من فعله قلنا لان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل العلم في غير محل لانه لو صح ان
العلم اذا ان يفعل ابتداء في محل القدرة او متولدا الى سبب لا محة فوجوده في غير محله على ان غيره لو صح ان يفعله بانه
في غير محل وجب كونه قادرا على ضده الذي ينافيه ولو فعله لادى الى ما قد ذكرناه فليس يختلف الحكم المعقول
على كل حال فان قيل دلوا على ان العلم ضد فقلنا قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشي على صفة في بعض
الاحوال واعتقاد انه ليس عليها في تلك الاحوال لا لوجه معقول سوى التضاد فيجب تضادهما وتنافيهما على الحد وهذا
واجب في كل اعتقادين جريا هذا المجرى فظهر بذلك ان الاعتقاد يتعلق بعكس ما يتعلق العلم فيجب ان يضاده وينافيه
وليس لاحد ان يقول ما انكرتم ان اجتماع هذين الاعتقادين انما تعذر لا لتضاد ولكن لانه يجري مجرى الدواعي
وهو العلم بما يستحيل كون الذات على صفة وان لا يكون عليها ويجري امتناع ذلك وان لم يكن معتقدا يجري
الصفة والضدين وارادة الضدين في ان اجتماعهما يتعذر لما يرجع الى الدواعي وذلك ان كل شي يتعلق بغيرها
وعلى ان احدهما قد يتعلق بالعكس من متعلق الاخر فلا يدعى الحكم بتضادهما ولذلك حكمنا بتضاد الارادة
والكراهة والقدرة والعجز وثبت ان ذلك معنى وبذلك فرقنا بين ارادة الضدين والارادة والكراهة
اذا تعلقا بالشي الواحد على الوجه الواحد على ان العلم الذي اشاروا اليه وادعوا انه يمنع من اجتماع هذين
الاعتقادين على سبيل الدواعي هو العلم بان الذات لا يجوز ان يكون على صفة وان لا يكون عليها لا
يكون الا ان يكون بعض الاعتقاد المتعلق بالعكس من متعلقه او غير بعض ويرد انما لا يجتمع مع الدواعي الاخر
فان كان الاول فما يتضمن في هذين الاعتقادين التضاد وان تعذر اجتماعهما لم يكن للدواعي مشتركة في
الاعتقادين اللذين ذكرناهما وان كان الثاني وجب اثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات وليس هو
ما تضاده في الصفة والضدين وارادة الضدين لان الصارف منها هو العلم بتضاد متعلقيها لانا قد نشتهي ونطلب
الاعتقادين كلاهما نستحيل اجتماعهما لتضادهما او لان الدواعي الاخر تمنعه والاعتقاد ونقيض الضدين والاعتقاد انهما غير متضادين
ولا يمكن من خالف مثل ذلك لانه لا يتقف في باب الدواعي على حد فيلزمه اثبات ما لا يتناهى ودونا على
ان الجهل لو ثبت تعذر اجتماعه مع العلم المتعلق بعكسه لا يتغير وكان ما ذكروه لم يخل بما اوردناه وذلك
ان القديم تعالى اذا كان قادرا على العلم فيجب ان يكون قادرا على الجهل لان من حق القادر على شي ان
يقدر على كل جنس يقدر عليه بالقدرة لان حاله في المقدورات ازيد من احوال القادر على سبيله من بعد ذلك

بلغ

يجب على هذا ان يكون قادرا على فعل الجهل على الوجه الذي يفعل عليه العلم وان لم يكن ضدا له لادى بمجرده
الى ما قدمناه فان قيل باي شي تنكرون ان يكون كذلك العلم ضد في الجنس وان لم يكن ضدا
منافيا على الحقيقة قلنا قد ثبت ان يجعل ضدا في الحقيقة منافيا فاذا ثبت ذلك فيه تبينا ان ذلك
العلم الذي هو من جنسه ان شركه فيه وايضا فان تجويز ذلك يؤدي الى تجويزه في الالوان ان يكون له ضد
في الجنس وان لم يكن منافيا وهذا يوجب ان يكون في الجواهر ما يستحيل انتفاؤه من جهة وايضا فان التضاد
في الجنس متى لم يبن على التضاد والحقيقة لم يعقل ولم يصح اثباته وهذا يبطل ان يكون بعض المعاني ضدا في
الجنس ولا يكون ضدا على الحقيقة والذي يدل على ان القادر على الشي يجب ان يكون قادرا على ضده يأتي
من الكتاب في موضعه ان شاء الله تعالى فان قيل من اين اذا كان للعلم ضد وكان قادرا عليه
ضده انه يصح منه ايجاده لا في محل لان الذي يقتضيه كونه قادرا على الشي ان يكون قادرا على ضده ولا يقتضي
ذلك صحة ايجاده ضده على كل وجه صح ايجاده عليه وليس احدكم قادرا على ان يبتدي الجهل ولا يقدر على فعل
ابتداء الا من الجهل قلنا اذا ثبت ان العلم ضدا ينافيه فلا بد من ان يكون القادر عليه قادرا على ان يفعله
على الوجه الذي ينافيه واذا كان العلم موجودا لا في محل وجب فيما تضاده وينافيه ان يوجد على هذا الوجه
ولذلك لما كان احدنا يصح ان يفعل العلم في قلبه وكان قادرا على الجهل الذي هو ضده صح ان يفعله في
قلبه على الوجه الذي شاء فيه عليه العلم وبما كشفت عن ذلك ان الطريق الذي علم القادر على الشي قادر على
ضده انما يظهر في المنافي دون المتضاد في الجنس وانما نحتاج الى المنافي في وجوب كونه قادرا عليه
المنافي فالاصل في كون القادر قادرا ان يقدر على الضدين المتنافيين وما عدا ذلك فرع له وتابع
وانما قلت ان العلم لا يبتدأ على بعض الاحوال على حد ما يبتدأ الجهل لان العلم لم يكن على الحقيقة وانما
يكون كذلك لوقوعه على وجوب مخصوص كيف ان تراعي في الجهل ليس يراعي فيه من الوجوه ما يراعى
في العلم فلذلك جاز ابتداؤه على كل حال وبعد فان العلم لا ينفصل والجهل من حيث كان علما وانما تضاده من حيث
كان اعتقادا للشي على ما هو به ويصح من القادر ابتداء هذا الاعتقاد الذي يرجع التضاد في الحقيقة اليه على كل
حال كما يصح ان يبتدأ بالجهل فان قيل الا كان هذا الجهل مقدورا له ويكون ما هو عليه في كونه عالما لذاته كالمانع
من وجوده قلنا هذا يبطل من وجوه اربعة ومنها ان ما حال وجود الشي على كل وجه يحيل كونه مقدورا لان كونه
مقدورا لا بد معه من صحة وجوده على كل وجه ما وكل شي يتعذر لمانع فلا بد من صحة وجوده على بعض الوجوه ولولا صحة

هذه الجملة لالتبس المعدوم بالمستحيل وثانيها ان يكون عالما لنفسه ليس بان يمنع من فعل الجهل اولى من ان يقال
ان كونه قادرا لنفسه يقتضي صحة ان يمنع لا يجوز على القادر لنفسه وثالثها ان يستحيل وجوده على كل حال
لا يكون ضدا للعجز في الحقيقة وقد بينا ان ذلك العلم ضد اهل التحقيق ورابعها ان هذا القول يوجب ان في
الاجناس ما يستحيل عليه الوجود لان ذلك الجهل اذا كان انما يمتنع من وجوده كونه تعالى عالما لنفسه والقديم تعالى
يستحيل خروجه عن هذه الصفة فيجب على هذا استحالة وجود ذلك الجهل ومحال ان يكون ذوات معدومة يستحيل
عليها الوجود على كل حال لما قد بينا في مواضع كثيرة فان قيل انما منعتم من صحة وجود ذلك الجهل وان لم يكن الجهل انما
يمنع من تعلقه به تعالى لكونه عالما لنفسه دون تعلقه بغيره ووجوده على غير الوجه الذي معه يثبت التعلق قلنا الجهل
لنفسه يوجب كون الجاهل جاهلا بما يمنع من ايجابه يمنع من وجوده كما ان ما منع من كون الميت عالما يحيل وجود
العلم في قلبه وما منع من كون الجوهر كائنا في بعض الاكوان يحيل وجوده على ان تعلق الجهل بغيره في رجوعه الى ذاته
كما يجب كون الجاهل جاهلا فلو جاز وجوده من غير ان يحيل به جاهلا لجاز وجوده غير متعلق بما يتعلق به وهذا
يؤدي الى فساد وجوده وقلب جنسه فان قيل اليس قد جاز عندكم وجود علم لا معلوم به والاجازة في الجهل
بما الزمناكموه قيل الفرق بين الامرين ان العلم وان لم يتعلق في بعض المواضع بمعلوم فليس يخرج من ان
يوجب الصفة المخصوصة بالغير وبذلك يظهر حكم صفة النفسية ويكون لوجوده على غير قبل عدمه والجهل اذا لم يوجب
كون احد جاهلا لم يتعلق بالمجهول واذا لم يتعلق بالمتعلق ولا اوجب صفة بموصوف لم يكن لوجوده مزية على
عدمه فان قيل اليس قد اجاز عندكم بعض شيوخكم كونه تعالى قادرا على المقدور بعد وجوده وان كان
قادرا لنفسه من حيث علم وجود المقدور من كونه قادرا عليه والاجازة خروجه عند وجود الجهل من كونه
عالما لا تستحق له لكونه عالما مع وجود هذا الجهل قلنا اليس يخرج القديم تعالى عند وجود مقدوره من كونه قادرا
ولا يزول التعلق ايضا متى كان المقدور مما تجوز عليه الاعادة لانه على هذا لا يصح منه ايجاده في الثاني فان
لم يجز في الثاني كما ان القدرة تتعلق بايجاده في المقدور في الثاني وشرط ان لم يخرج ان توجد في الثاني ومتى
نقص وقت المقدور في الحاشر فلا بد من القول بان التعلق قد زال فظهر ان الصفة التي تعالى لم يزل
حيث كان له بكونه قادرا على المقدورات كلها صفة واحدة ابدا ولهذا يسقط الاعتراض عن من ذهب الى
المذهب الذي يسئل عليه السوال الذي اوردناه بقول وجود المقدور ويحيل بكونه معدوما في نفسه ولهذا استحال
كونه تعالى قادرا عليه وكون الشيء مجهولا لا يحيل كونه معلوما في نفسه الا ترى ان غير هذا الجاهل يصح ان يعلمه

فلو خرج كونه عالما لادى الى خروجه عما يستحقه لنفسه مع صحة علمنا انه حصل بما يؤثر في كونه عالما وصحة كون الشيء معلوما
في نفسه ثابتة وما يؤثر في كونه جاهلا هو من وجود الجهل فليس قول من قال ان كونه تعالى عالما يجب في ذاته
بشرط ان لا يطرا عليه هذا الجهل باولى من قول القائل ان الجهل انما يوجب كونه جاهلا بشرط ان لا يكون
الموجب لكونه عالما حاصلا وهذا يوجب اما ان يثبت تاثير الامرين او اجتماع الاثرين وكل ذلك فاسد
فان قيل الاجازة وجود الجهل الذي ذكرتموه واستحالة قول من قال انه يوجب كونه جاهلا او يكون غيره كذلك
او لا يوجب شيئا من ذلك كما اخبر الجواب بالنفي والاثبات عن سوال من سال فقال لو فعل الظلم هل كان يدل
على جهله وحاجته واثبات الموجب والمنع من الموجب نقض وليس كذلك العلم لانه لا يوجب كون فاعله جاهلا او
محتاجا ولا يدل على ذلك من حال فعله لجنسه في تقدير وجوده والامتناع من القول بانه يدل او لا يدل لا يكون
نقضا والاثبات عن الموجب مع ثبوت الموجب ومما يجاب به عن ذلك ان يقال انما جاز ان يمتنع من الجواب
في باب الظلم بانه يدل او لا يدل لصحة اصول تقررت بالادلة منها انه قادر على الظلم لقدرته على العدل ومنها
انه عالم غني ومنها ان القبيح فيما بيننا لا يقع الا من جاهل بقبحه او محتاج اليه فاذا كان الجواب بالاثبات
او بالنفي ينقض بعض هذه الاصول المتقررة وكذلك ان نفينا كونه قادرا على الظلم هربا من لزوم عهدة هذا السوال
وجب الامتناع من الجواب بما ينقض العلوم بالادلة ولم يثبت مثل ما يدل صحيح انه قادر على جهل يفعله لا في محل
فيجوز وجوده ويمتنع مما يؤدي اليه لانا في الابتداء نذكر ذلك وناظره ولهذا الاعتبار ولا يؤدي الى تكليف ده ولو
شاع مثل هذا الاعتراض لساغ لكل مبطل ان يتمسك بالباطل ويمتنع بما يؤدي اليه فيقول انه تعالى جسم واذا
الزمناه ان يكون محدثا امتنع من ذلك وقال دلالة قدمه توقفني عن ذلك فانا اثبته جسما وامتنع من حدوثه
قياسا على اثبات حكم في الظلم وهذا في هذا الباب ولا ذكرناه وفيما يدل على انه تعالى لا يصح ان يعلم بعلم محدث ان
العلم يمتنع من قبل ضده لا علة في ذاته كان ايجابه بمحل المخصوص يرجع ايضا الى ذاته ووجوده غير ممتنع من ضده
كوجوده غير موجب بمحال التي يحصل بعلمه في ايجاب جوهره عما هو عليه في ذاته وكونه تعالى عالما لذاته يمنع الايجاب
يقتضي استحالة وجود ضد هذا العلم وهذا يقتضي كون ذلك العلم غير ممتنع من قبل ضده وقد بينا فساد ذلك على
هذه الطريقة اعتمدنا فيما مضى من الكتاب على ان القديم لا ضد له واما الذي يدل على انه لا يقدر بقدرة محدثة على
بعض ما يقدر عليه لنفسه فهو ان ذلك يقتضي ان وجود تلك القدرة كقدرته في جميع الاجناس المعقولة وغير ذلك
معلوم فساده والذي يدل على ما ذكرناه هو انه لا يمكن ان يقال مع وجوده يصح حدوث مقدوره لانه من حيث كان

قادرا لنفسه يجب ان يقدر على كل ما يصح ان يكون مقدورا له ومقدور هذه القدرة يصح كونه مقدورا له فيجب ان يكون
قادرا عليه ولا يكون لحدوث هذه القدرة تأثير في صحة وجوده ولا يصح ان يقال انما يمنع وجوده من وجود ضده
لان الدليل قد دل على انه لا ضد لها وبهذا اعتمد في نفي القدرة المحدثة ههنا على ما اعتمدنا عليه في نفي العلم
من ان ضد القدرة هو ضده على انه لو ثبت للقدرة ضد لكان وجوده مشغولا لمكانها بل لكونه قادرا لذاته
ولا يمكن ان يقال انها تتعلق مع الوجود لانه لا يصح ان تتعلق ولا تأثير لها في صحة وجود المقدور وبما يدل
ايضا على فساد ذلك ان فيه ايجاب ان يكون المقدور الواحد مقدورا من وجهين وذلك يبطل بما يبطل به كون
المقدور من الواحد مقدورا لقادرين وفيما يدل على انه لا يقدر بقدرة محدثة ما تقدم من ان من حكم
القدرة ان الفعل لا يصح بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او سببه وذلك يمنع من وجودها لا في محل
وهو الوجه الذي تعلقت بالقديم تعالى وتعلقت عليه فاما الذي يدل على انه لا يصح ان يحيى بحيوة محدثة وانه
كان حيا لنفسه فنحو ما تقدم من اعتبار حكم الحيوة وان وجودها في غير محل لا يصح فلا معنى لاعادته

فصل

في انه تعالى لا يلتحق هذه الاحوال لمعان قديمة الذي يدل على ذلك انه كان يجب في هذه
المعاني القديمة ان يكون مثله وان يستحق مثل ما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة الى ذاته وان يستحق هو تعالى
مثل ما يستحقه هي من الصفات الراجعة الى ذواتها وهذا يقتضي ان يكون في نفسه على صفة العلم والقدرة والحيوة
فيكون علما عالما وقدرة قادرا وكذلك تكون هذه الصفات على مثل ما هو عليه فتكون عالمة قادرة وان
يكون بعضها صفة لبعض لاشتراك الكل في القدم المستحق للنفس ويقتضي ذلك ان يستغني بعض واحد منها عن جميعها و
هذا ان جاز ان يستغنى بذاته عن جميع المعاني وهذا الكلام لا بد فيه من بيان اصول احدها انه تعالى يخالف
غيره وثانيها انه انما يخالف ما يخالفه بكونه قديما وثالثها ان ما شاركه في هذه الصفة يجب ان يكون
مثلا له ومشاركا في سائر صفات نفسه وانه يستحيل على الذاتين ان تتفقا من وجه وتختلفا من آخر ورابعها
كيفية لزوم ما ذكرناه من الكلام بهم فاما الكلام على الاصل الاول فانه تعالى يخالف لغيره وفي هذا انه معلوم
ان كل ذاتين لا بد فيهما من احد امرين اما ان يكون كل واحد منهما يسد مسد الاخرى فيما يرجع اليها او لا يكون
كذلك والاول هو الحكم الذي يعرف بالتماثل والثاني هو الذي يسمى المخالفة وقد ثبت ان القديم تعالى يجب له
من الصفات لكونه قديما وعالما وقادرا وحيا ما لا يجب لغيره ويستحيل عليه من الصفات كالتحيز والحلول ان يكون
في جهة الى غير ذلك مما لا يستحيل على غيره فيجب ان يكون مخالفا لغيره لانه ليس معنى الخلاف الا ما ذكرناه واما

الكلام

الكلام على الاصل الثاني فهو انه اذا ثبت كونه تعالى مخالفا لغيره لم يخل من ان يخالفه لكونه ذاتا او لوجود
معنى وان لم يوجد له صفة او لاختصاصه بصفة وقد ابطلنا ذلك لانه لا بد مما ذكرناه من حيث لا يصح ان يخالف
ما يخالفه لا لوجه لان ذلك يقتضي انه ليس بان يكون مخالفا اولى من ان يكون مماثلا والذي يدل على انه
لم يخالف لكونه ذاتا ان مخالفه ايضا ذات وليس يجوز ان يخالفه وتميز منه بما يشتركان فيه ولا يجوز
ان يخالفه لوجود معنى لان الكلام في ذلك المعنى كالكلام فيه في انه لا بد ان يكون مخالفا لغيره او مماثلا فكان
يجب من اثبات المعاني ما لا يتناهى وايضا فكان يجب ان لا يعلم مخالفا لما ليس بقديم الا من علم ذلك المعنى الذي
اسند الخلاف اليه لان ما له يؤثر في الخلاف فيجري مجرى ما يؤثر في الحسن والقبح والوجوب فكما انه لا يصح ان يعلم
كون الشيء حسنا او قبيحا او واجبا الا من علم الوجه المؤثر في ذلك اما على جملة او تفصيل فكذلك يجب ان لا يعلم
كون الشيء مخالفا الا من علم المؤثر في ذلك وقد علمنا فساد ذلك وان احدنا يعلم مخالفة الذات لغيرها من غير
ان يعلم معنى آخر فلم يبق الا انه انما يخالف لاختصاصه بصفة ولم تخل تلك الصفة من احد امور اما ان يكون
من صفات الافعال واما ان يكون من الصفات الراجعة الى المعاني الواجبة عنها نحو كونه مريدا وكارها
واما ان تكون من الصفات التي يستحقها لا لنفس ولا لمعنى نحو كونه مدركا واما ان يكون مما يرجع الى النفي
نحو كونه غنيا ونحوها واما ان يكون من الصفات التي تختصه ويجب له في كل حال نحو كونه موجودا قادرا عالما حيا
على الوجه الذي يستحقها عليه من الوجوب لانه لا يمكن ان يقال انه يخالف من حيث كان الها لان المستحق
بهذه الصفة كونه قادرا على النعم المخصوصة التي يستحق من اجلها العبادة وهذا يدخل فيما قلناه من كونه قادرا
والذي يدل على انه لا يخالف ما خالفه بصفات الافعال ان الدليل قد دل على انه لا حال له على كونه فاعلا
وما لا يوجب حالا للذات لا يجوز ان يؤثر في الخلاف على ما ذكرنا والذي يدل على انه لا حال له على كونه فاعلا
لبعضه ان في محلين في حال واحدة كالمريدين والسواد والبياض منه تعالى لما استحال وجود العلم في جزء آخر
في حال واحدة لا يقتضي ذلك كونه على صفتين متضادتين وكان يجب ايضا ان يستحيل ان يفعل الفعل في
جزء لان ما يوجب الحال للذات لا يحل جزءا ويصح ايضا ان يعلم الفاعل فاعلا وان لم يعلم فعله لا على
جملة ولا على تفصيل كما ان المريد والعالم لما كان لهما حال لم جاز ان يعلم العالم عالما والمريد مريدا الا
بعلم العلم ولا الارادة على جملة والتفصيل على ان القول بان الفاعل مخالف بكونه فاعلا باطل فيما
ان له بذلك حالا من حيث يؤدي الى تجدد كونه مخالفا لان الفعل يتجدد وقد علمنا ان الخلاف والوفاق

لا يتجدد في الذوات على ان ذلك يوجب ان يكون ما يستحيل عليه الفعل من الاعراض وغيرها غير موافق ولا مخالف و
يؤدي الى انما يكون مخالفا لذاته لغيره الى جملة الفعل دون اجزائه وكل ذلك فاسد وبعد فقد دلت الادلة
على جواز خلو الفاعل من فعله عند عدم الدواعي الملجئة فيجب جواز خلوه من ان يكون موافقا او مخالفا لغيره
وليس لاحد ان يعترض ما قلناه من ان ما يرجع الخلاف لا يتجدد بما هو له من ان الجوهر يخالف غيره بتحيزه وهو
وهو متجدد والخلاف غير متجدد وذلك انا انما الزمنا ان يكون الخلاف مقصورا على الصفة المتجددة وما يقوله في
تحيز الجوهر بخلاف ذلك لان على قوله في غيره ليس مقصورا على التحيز بل يخالف ايضا بكونه جوهرا وليس يمتنع ان
تتزايد الصفات من جهة في الخلاف وثبت بثبوت كل واحدة منها ولا تقف حكمه على اجتماعهما من حيث كانت
كل واحدة من الصفتين تنوب في ان تؤثر مناب الاخرى فاما الذي يدل على انه تعالى لا يخالف غيره
بالصفات المستحقة عن العلل نحو كونه مريدا او كارها فهو ما تقدم من ان الخلاف غير متجدد وهذه الصفات متجددة
وايضا فانه قد ثبت ذكره في الصفات وفي كيفية استحقه تعالى ليس شيء منها يوجب ذكر احد منا في كونه مريدا الا بالتأثير
على الوجه الذي اراده على ان الخلاف لو كان واقعا بالصفات المعاني لاستحال في الاعراض ان يكون مخالفا
بعضها لبعض لاستحالة ذلك فيها ونحن نعلم ان الاعراض خلاف فلا يجوز ان يكون مختلفة في نفوسها كما ان ما به
تحرك الجسم لا يجوز ان يكون متحركا لتعلق بغيره لا يجري شيئا لان الاعراض شيئا لزم الاجسام في معنى الاختلاف
والاتفاق وليس يثبت ذلك ايضا التحرك فيما كان متحركا فمما يدل ايضا على ان صفات العلل لا يقع بها الاختلاف
ان القول بذلك يؤدي الى كون الذات مخالفة لغيرها وموافقة لها اذا تعلق بها معنيان مختلفان او معنيان
متماثلان وذلك يقتضي ان لو وجدنا ما يضيفهما ان يشتبها من جهة كانا شيئين ولا يشتبها من حيث كانا
مختلفين فيؤدي ذلك يقتضي فساد ما ادى اليه ويدل ايضا على بطلان ذلك انه يؤدي الى كون الجوهر مخالفا
لنفسه اذا اسود وبعد بياض لانه انما يخالف لكونه اسود وما كان ابيض فيجب اذا رجع الى الوصفان في وقتين
ان يكون في احد الوقتين مخالفا لنفسه في الوقت الآخر ويجب ايضا متى حصل فيه السواد والحموضة في وقت
واحد ان يكون مخالفا لنفسه من حيث حصل على الصفتين المتضادتين لحصول المعنيين عليهما المختلفين ولا يلزم
على هذا ان يكون القديم تعالى مخالفا لنفسه من حيث استحق صفات مختلفة لان المخالف هذا لم يكن يخالف
لغيره من حيث اختص بصفة تخالف صفة مخالفه وانما ثبت له لاختصاصه بصفة ليس يخالفه عليها ما قلناه ولا يتاتى
في الذات الواحدة لانه محال ان يكون على صفة ليست هي عليها ويلزم من يرجع بالخلاف الى المستحق في الصفات

المختلفة

المختلفة ان يكون الذات الواحدة مختلفة لحصولها على الصفات عليه لذاتها ان لا تختلف والذي يبين انه لا يجوز ان
يخالف بما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى نحو كونه مدركا ما ذكرناه من ان الخلاف اذا كان لا يتجدد بل هو مستمر فمحال
كونه مستندا الى صفة متجددة وكونه مدركا متجدد ولانا نشاركه في هذه الصفة وكيفية استحقاقه تعالى وان لم يكن ما يقتضي له
فيها ما لنفسه التي مثل كونه حيا وواحدا فلا يجوز ان يكون موثرا في الخلاف لان الموثر في ذلك يجب فيه
الاختصاص والتي للتحقيق وهذه اشترك فيها المختلفان ثم لم يبق بعد ما ابطلناه الا ان يكون مخالفا بالصفات
التي يستحقها على سبيل الوجوب نحو كونه قديما الا انا قد دللنا وليس يمكن ان يخالف ما يخالفه لمجموعها او بكل
واحدة منها وما اقتضى كونه مخالفا لمجموعها يقتضي كونه مخالفا لكل واحدة منها لان استحقاقه لكل واحدة على حد استحقاقه
بجميع فهو مخالف بالجميع لم يكن ذلك الا لوجوبها له وهذا قائم في كل واحدة بمثل ذلك يعلم انه لا يجوز ان يخالف
بواحدة دون غيرها لان دلالة الاستحقاق كونه بعضه موثرا دون البعض وانه لا يجوز ان يستحق بعضها الا ما يستحق
سايرها على حسب ما ذكرناه فان قيل كيف يخالف بهذه الاحوال التي ذكرتم وانما يستحق هذه الاحوال لما يشاركه
القديم تعالى فيها ويرجع من شأن ما خالف بالنفس غيره الا ما ذكرتم فيه مخالف وليس لكم ان تقولوا انه لا ما ذكره
في كونه قديما لانكم اذا لم تقدموا في الخلاف بين كونه قديما وسائر الصفات ولان ما يرجع الى الاثبات في هذه
الصفة هو الوجود ونحن نشاركه فيه وما يفيده النفي من انه لا ابتداء لوجوده فلا اعتبار به في الخلاف قيل
ان القديم وان استحق من هذه الصفات ما يستحقها غيره فقد استحقها على خلاف الوجه الذي استحقها كل مستحق لها وانما
يفصل بين ان يخالف غيره وبين ان يستحق صفات على وجوه يستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه وبين
ان يتميز بصفة لا يشركه فيها لانه متى بان من غيره بصفة كان وجه بانته ومخالفته انه اختص بذاته بما لم يشاركه
فيه فكذلك يجب اذا اختص بذاته بان يستحق صفات على وجوه يستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه ومن ان
يتميز بصفة لا يشركه فيها لانه متى بان من غيره بصفة كان وجه بانته ومخالفته له انه اختص بذاته بما لم يشاركه فيه
فكذلك يجب اذا اختص بذاته بان يستحق صفات على وجوه يستحيل لكل مستحق الا استحقاقها عليها ان يحصل الابانة
والتمييز وليس لاحد ان يقول اذا لم يكن الخلاف بنفس الصفات بل بكيفية استحقاقها فالخلاف في الذوات
ان يعود الى الصفات وذلك انه يمكن ان يقال ان الخلاف في الحقيقة يحصل بهذه الصفات من حيث استحقت
على هذه الوجوه المخصوصة فلم يعد الخلاف الا الى الصفات واما كونه قديما وان بيناه انه لا ابتداء لوجوده
فان ذلك وان كان لفظ النفي فليس ينبني على الحقيقة بل يقتضي استمرار الوجود في كل حال فيما لم يزل فاما او لم

فإنه بهذا المعنى أثبت تعالى صفة ذاتية تقتضي كونه على هذه الأحوال وجعل الخلاف مستنداً إليها ولكن لا يقول
إذا لم يصح أن يخالف الشيء غيره بما يشاركه فيه لم يجز أن يخالف القديم تعالى، فإنه بهذه الصفات لم يقع
الاشتراك فيها وكذلك لا يجوز أن يخالف بما يستحقه نفياً لأن معنى ذلك يؤدي إلى النفي ألا ترى أن
كونه لا أول لوجوده وأنه لا يحتاج في وجوده إلى موجد وأن العدم يستحيل عليه كل ذلك نفي وبالنفي لا تختلف الذوات
وإنما جهة استحقاق الصفة فإنه يرجع فيه عند التحقيق إلى النفي لأن معناه أنه يستغني في استحقاقها عن علة وفاعل
ويمكن أن يقال لو خالف تعالى غيره بكونه قادراً لما قدر عليه من حيث لم يصح أن يشاركه في هذه الصفات
لوجب في زيد إذا كان قادراً لما لم يصح أن يقدر عليه عمرو أن يكون مخالفاً له وكان ينبغي أن تؤثر
الصفة في الخلاف فينا كما أثرت فيه تعالى على أن ما يخالف الذات غيرها لا يجوز أن يكون مشروطاً ولا متعلقاً
في الثبوت أو الصفة بغيرها وكون القادر قادراً يترتب على كونه موجوداً وحياً وما يتعلق في نفسه بغيره إلى
ثم إن كل ذات فلا بد أن تختص بصفة لو كانت مرئية لرأيت عليها وتفصل عندنا الإدراك بينها وبين ما
خالفها لأجل تلك الصفة وهذا الحكم واجب في كل ذات سواء كانت مرئية أو مما يستحيل عليه الرؤية لأن الأصل في
اختلاف الذوات وتماثلها هو الإدراك وما عدا الذوات المدركات محمول في ذلك على المدركات
وإذا صحت هذه الجملة لم يجز أن يكون القديم تعالى لو كان مدركاً يدرك من حيث كان موجوداً أو حياً أو حياً
أو قادراً لأن غيره يشاركه في هذه الصفات ولا يجوز أن يكون مدركاً عليها ولا يمكن أن يجعل الإدراك
يتعلق بكيفية الصفة دون نفس الصفة لأن ذلك لا يعقل فثبت أنه لا بد من صفة بها يخالف غيره لو أدرك غيره لم
يدرك عليها ومما يجب أن يعتمد أيضاً في ذلك أنه لا يجوز أن يكون تعالى موجوداً لذاته لوجوب حاجته
ما شاركه في الوجود وقد علم أنه متى لم يشاركه في الوجود ولا يجوز أن يكون قادراً حياً لذاته لأن
ذلك يقتضي كونه موجوداً لما هو عليه في ذاته وهذا يؤدي إلى أن المؤثر في وجوده كونه قادراً مع أن كونه قادراً
مشروط في الوجود ومفتقر إليه وفي هذا تعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه وافتقاره إليه فوجب إثبات
صفة ذاتية غير هذه الصفات تستند هذه الصفات إليها وإنما الكلام في الأصل الثالث وهو أن ما شاركه
في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له ويستحق لكل ما يستحقه لنفسه فهو إذا ثبت بما ذكرناه أنه متى لم يكن قديماً
وما جرى مجراه وبالصفات التي اقتضت فيه هذه الصفات وجب فيما شاركه في كونه قديماً أن يكون مثلاً له
لأن ما يحدث به الذات غيرها فيما شاركها فيه شارك لها كان مثلاً لها ألا ترى أن السواد والجوهر لما خالفا ما فارقهما

بيانه

بما بين الصفتين كان ما شاركهما فيها مثلاً لهما وكذلك إن كان الخلاف في التحقيق يرجع إلى الصفة الذاتية
التي يقتضي هذه الصفات يجب فيما شاركه في هذه الصفات أن يكون في ذاته على مثل تلك الصفة فيكون مثلاً له
وليس لأحد أن يقول ما أنكرتم أن يكون صفة الوجود يختلف في الذوات فلا يمتنع أن يشارك القديم
في كونه قديماً ما ليس بمثل له إذ لم يبعد أن يتفق في صفة ثمرة وذلك أن الجهات التي يعلم بها اختلاف الصفات
مفقودة في صفة الوجود لأن الصفتين إنما يعلم اختلافهما بالإدراك أو بما يجري مجراه نحو الفصل بين كون
أحدنا مريداً وناظراً ومعتقداً أو يعلم اختلافهما باختلاف أحكامهما كعلمنا بتغاير كون الحي قادراً
لكونه حياً لاختلاف الأحكام ووجه الكل مفقود في صفة الوجود فيجب أن يكون واحدة لأنها لو كانت كذلك
لم يرد على بيان المحال وأيضاً فإن حكم صفة الوجود هو ظهور حكم صفة النفس وهذا الحكم واحد غير مختلف يتعلق فيه
الذوات الموجودة فيجب أن يكون صفة واحدة

تم الجزء الأول من الكتاب الملخص
في أصول الدين ويتلوه في الجزء الثاني وأما الذي
يدل على الاشتراك في صفة من صفات النفس

وقع الفراغ من تسويد هذا الجزء
الحمد لله رب العالمين وصلى الله
على محمد وآله
وسلم تسليماً كثيراً
كثيراً كثيراً

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق للاتمام

واما الذي يدل على ان الاشتراك في صفة من صفات النفس يقتضي الاشتراك في سائر الصفات النفسية وانه
لا يجوز ان يشتركا في صفة ذاتية ويفترقا في اخرى حتى يكونا مختلفين من وجه متماثلين من آخر فوجوه منها
ان المتفق بالصفة كما لو وجب لها فاذا كان ما اوجب صفة او صفات متى حصل شيئا اوجب ذلك كونه
المتفق بالصفات فكما ان اثبات ما شاركه المثلة فيما هو عليه في ذاته ثم لا يوجب وهو ينقض ما يجب لها الحكم
اثبات ما به ترك الذات فيما هي عليه ثم لا تستحق ما يستحقه ينقض لا قضية بها واتي بها ان القول بذلك يؤدي الى
ان الذاتين يتحققان بجنس يختلفان ... ان المخالف نفسه ... وذلك ... انما ... ذلك كان الذاتان
اذا اختصتا بصفتين لذاتيهما وجب ان يخالف مخالفها لكل واحدة منها من حيث كان شاركها فيهما اذ الخلاف
موقوف على صفة الذات وليس هي بان تخالف مخالفها باحدى الصفتين باولى من ان تخالفه بالاخرى
فمتى شاركها ذلك في احدى الصفتين وجب ان يكون مخالفا من حيث يجب ان يكون مخالفا لانا قد بينا
ان كل واحدة من الصفتين اذا كان شاركه فيهما لا بد من ان توثر في التي لها وليس هذا من قولنا في الشئ انه
يصح ان يكون معلوما مجهولا من وجهين ولذلك يكون مرادا مكروها على هذا الوجه بسبيل لان الخلاف والوفاق
يرجع الى امر واحد وهو الذات والعلم يتعلق بالشئ على وجه ويجهل على وجه آخر وكذلك الارادة والكراهة وليس كذلك
اذا كان معلوما من وجه ان يكون معلوما من كل وجه وقد بينا انه اذا خالف بصفة ذاتية وكانت هناك اخرى
تجري مجراها فلا بد من ان تخالف ايضا بها ومنها ان ما يميز الذاتين اذا كانا مدركين لوجب اذا ... احدهما
بالاخرى من حيث التماثل ان ينفصل المدرك بينهما ولا يجب ان ... من جهة التماثل وذلك ينافي ...
ومنها ان الذاتين لو تماثلا من وجه واختلفا من آخر لوجب اذا كانا محدثين وطرا ضد عليهما ان ينفيهما من وجه
دون وجه وان كانا قد بينا لو كان ذلك فيهما بالتقدير فيما لم يكن يجب لو قدر ضد لهما ان ينفيهما من وجه
دون آخر ويصح هذا التقدير وان استحال ان يكون معلوما لانه يخبر عنا بان الشيئين لا يختلفان من وجه ويتماثلان
من آخر وكل تقدير يجري هذا المجرى فهو صحيح ومنها ان الذات انما تخالف غيرها بالصفة التي هو عليها في ذاته فان يكون
ذاتا وليس يستحق على هذا الوجه الا صفة واحدة وما عدا هذه الصفات مما يقال انه ربما اثر في الخلاف فمتفرع على
الصفة وموجب عنها واذا ثبت ذلك وجب فيما شارك الذات ان يشاركه في الصفة الذاتية وثبت بذلك ان يتفقا
لان الذات يشاركه في المتفق وجب ان يشاركه في المتفق فلا يصح على هذا ان يكون شيئين من وجه مختلفين من وجه آخر ويجب

على هذه الجملة انه لو كان زيد عالما بعلم قديم وهو تعالى انما استحق كونه قديما لما هو عليه في ذاته ان يكون ذلك
العلم القديم من حيث شاركه في القدم مشاركا له في تلك الصفة الذاتية فيرجع ما يقتضيه الى كالعلم فيؤدي ذلك
يؤدي الى ما ذكرناه وانما قلنا ان الذات لا يختص باكثر من صفة واحدة في نفسها من حيث كان الطريق
الى اثبات صفة للذات هو ان الذات لا حصلها يكون ذاتا لا يصح العلم بها وانحصرت وتميزها من غيرها فهذه حكم
تم الصفة الواحدة فلا وجه لاثبات ما دل عليها لانه يؤدي الى اثبات الذوات لا طريق العلم بها في ذلك
يفضي الى الجهالات ومنها ان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى تجويز ثان له عزوجل وان كان ثابتا
في القدم لانه لا فرق بين اثبات قديمين احدهما قادر والاخر عاجز وان الاعتصام من ذلك الا بما سلكناه
من الطريق فاما الكلام في صحة ما ارتضاه ابو هاشم من استحقاقه تعالى لكل ما يستحقه هذه المعاني من الصفات الواجبة
واستحقاق هذه المعاني لجميع ما يستحقه من الصفات وان يكون بعضها حكم بعض في صحة وجود احدهما ...
لا اشكال فيه لان الكل اذا اشترك في القدم الذي هو الصفة النفسية او المقتضي عن الصفة النفسية وجب ذلك لما
لانا قد بينا ان الاشتراك في بعض هذه الصفات يقتضي الاشتراك في صفة النفس وليس لاحد ان يقول كيف يصح
ما ارتضيتموه من كون العلم عالما والقدرة قادرة للاشتراك في القدم ولم يثبت انه تعالى عالم قادر لنفسه فكيف
ما ذكرتم في ذلك بل الكلام مبني على انه يستحق لا بعلم ... لما ذكر في صفة النفس لا وجب لك ...
العلم وكيف يجوز ان يكون ذاته تعالى بصفة العلم والقدرة وان يكونا بهذه الصفة لنفسهما وانما تم ذلك في
الحياة ومنها ان الحيوة حيوة لنفسها وذلك ان القديم تعالى لو كان عالما او قادرا لمعنى وجب ان يكون
لوجب ان يكون في نفسه على ما يصح كونه كذلك كما ان الجوهر وان كان متحركا لمعنى فصحة كونه متحركا يرجع الى ما هو عليه
في نفسه والعلم والقدرة شاركاه فيما توهم في القدم فيجب ان يشاركاه في صحة كونه عالما قادرا ...
فيهما وجب لهما ان العلم وصح كونه عالما لم يحصل بهذه الا الصفة الا لما هو عليه في ذاته لا يستحق كما استحقه لنفسها
... على ان هذا يقتضي كون العلم عالما لم يحصل بهذه الا الصفة في كل حال لا انه لما هو عليه في ذاته في
كل حال وكذلك القول في القدرة ومن وجه آخر وهو ان ذاته تعالى يجب ان يكون عالما من حيث شاركه
العلم في القدم واذا وجب فيه تعالى ان يكون عالما لا يصح ان ذاته علم او بصفة العلم وجب ان يكون
العلم ايضا عالما لانه لا يحصل احد الامرين يحصل الآخر ويصح احدهما بصحة الآخر واما القدرة وان لم يكن قدرة
على الاطلاق لنفسها فهي قدرة على مقدورات مخصوصة لنفسها وبهذه الاضافة تبين من غيرها فما كان مثلا لها

مشاركا لها في القدم وهو صفة نفسه يجب ان يشاركها في التعلق المخصوص بالعلم وان لم يكن علما لنفسه فانه
اعتقاد لمعتقد مخصوص لنفسه فيجب فيه مثل ما ذكرناه في القدرة وكل ذلك واضح دليل آخر وهو مما يدل على انه
لا يجوز ان يكون تعالى عالما بعلم قديم وذلك القول في قادر وحي وجوب هذه الاحوال له في كل حال
والصفة اذا وجبت استغنت عن علة لان وجوبها لو لم يغن عن العلة لكان وجوبها عن العلة لا يغني عن علة
ثانية ولادى ذلك الى ان التعليل لا ينقطع ولا يتناهى وقد علمنا ان وجوب الصفة عند العلة يغني عن
اخرى من حيث الوجوب تغنينا في كل صفة على وجوبها في كل حال وان لم يعلم الامر مستوا بابها مستغنية عن علة
ويبين ذلك ان السواد لما وجب كونه سوادا في كل حال وكذلك الجوهر ونفس العلة الموجبة للصفة استغنى عن
الوجوب عن العلل الا ترى ان هذه الصفات لو لم تكن واجبة بل كانت تثبت مع جواز الا تثبت لوجب ان يحتاج
الى معنى او فاعل وهذا يبين صحة ما ذكرناه من ان الوجوب يمنع من التعليل وليس لاحد ان يقول ان الصفة انما استغنت
متى وجبت عن العلة عن علة ثانية لاجل ان العلة تؤثر في الصفة وتوجبها فلا حاجة الى امر آخر ولم يثبت لكم
ان كونه تعالى عالما بنفسه بما هو عليه في ذاته يستغني عن علة وذلك ان العلة لو اوجبها لما يجوز ان توجد تارة
فتوجب الصفة واخرى فلا توجبها لكانت الصفة الواجبة منها لا تستغني عن امر آخر فثبت بذلك ان وجوب الصفة
عندها هو المغني عن علة اخرى لان العلة اوجبت الصفة ودلالة على نفي المعنى والصفة لو وجبت عن معنى قديم لكان
حالها في الوجوب كحالها اذا وجبت عن الذات وذلك انا متى علمنا وجوب الصفة من غير ان نعلم امرا زائدا
على الذات علمنا بذلك نفي المعنى وان الصفة تجب الى الذات عليه كما انا اذا علمنا وجوب الصفة عند معنى
من المعاني وانا لم يمكن ثم سواه يقع على انه الموجب سواه على ان الشك في هذا الباب وتجويز ان يكون
الصفات الواجبة التي يعلم وجودها من غير ان يعلم معنى سواها يجب لمعنى قديم يؤدي الى نفي صفات الذات جملة
لانا لا نامن في كل صفة وجبت للذوات من نحو كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا وصفات العلل الموجبات نفسها
ان تكون ذلك لمعان قديمة وهذا ينتقض برفع صفات الذات وليس لاحد ان يقول ان السواد والعلم او ما اشبههما
من المعاني انما وجب ان يكون على ما هو عليه لنفسه لانه لا يصح فيه قيام المعاني لانه لا وجوب الصفة له ذلك لان فيما
يجب له الصفات النفسية ما لا يستحيل فيه قيام المعاني به نحو كون الجوهر جوهرا او متحيزا ومع ذلك فايجاب صفاته
الواجبات نفسه لوجوبها لا لانه يستحيل قيام المعاني به على ان المفهوم من قيام المعاني هو الحلول والباري تعالى
يستحيل ذلك ولئن جاز ذلك به فيه تعالى ليجوزن مثله في قيام المعاني بالمعاني فليس احدهما بابعد من الآخر

دليل آخر وهو مما يدل على ذلك وان كان يقارب ما تقدم ان المراعى في المقتضي للصفة الاشتراك
في كيفية الاستحقاق فيها سواء اختلفت الصفة او اتفقت الا ترى ان المحدثات لما اشتركت كلها في كيفية الوجود
احتاج جميعها الى فاعل فاشتركت كلها في المقتضي والقديم تعالى لما لم يشاركها في كيفية هذه الصفة استغنى عن موجد
وكان موجودا لذاته ولما كان تعالى مشاركا لنا لمريدين منا في استحقاق كونه مريدا فانه يمتنع مع جواز الا
يكون مريدا الا كان كذلك مريدا بارادة كما لو احدث وانما قلنا انه لا اعتبار باختلاف الصفة واتفاقها مع الاتفاق
في وجه الاستحقاق في كيفيته انا وجدناه تعالى لما استحق كونه موجودا على الحد والوجه الذي يستحق السواد عليه كونه
سوادا والجوهر كونه جوهرا استحق ذلك لما هو عليه في ذاته كما استحق السواد والجوهر ذلك على هذا الوجه ولما
استحق كونه مريدا على الحد الذي يستحق الجوهر عليه كونه متحيزا كما استحق ذلك لمعنى هذه قضية عامة في جميع الصفات المستحقة
لو تتبعت وتوصل بين وجوه استحقاقها واذا ثبتت هذه الجملة التي ذكرناها وجدناه تعالى يستحق كونه عالما
وقادرا وحيا على الوجه الذي يستحق عليه كونه قديما وعلى الوجه الذي يستحق السواد عليه كونه سوادا والجوهر كونه جوهرا
وجب ان يستغني عن المعاني وان يكون مستحقا لهذه الصفات لما هو عليه في ذاته كما وجب ذلك فيما شاركه
في كيفية استحقاق صفته دليل آخر وهو مما يدل على ذلك انه لو كان تعالى عالما بقديم لوجب ان يكون علمه من جنس علومنا
من حيث تعلق بما يتعلق به علم احدنا على وجهه وفي دقته على سبيل التفصيل وهذا يقتضي قدم علومنا او حدوث علمه
فان قيل دلوا على ان الاشتراك في التعلق الذي ذكرتم يقتضي التماثل قيل الدليل على ذلك ان العلم انما يبين من
غيره بهذا التعلق المخصوص وهو اخص صفات ذاته ولهذا وجب فيما شاركه في ذلك ان يكون مساويا له في الاختصاص
متى صح منه الفعل المحكم بعلم مخصوص فيعلم ان ذلك يصح منه لكل مشارك العلم الذي ذكرناه في صفة يعلموا ولانهما ايضا
لو جاز صفتان متماثلتين وتماثل الموجب يدل على تماثل الموجب ويدل على تماثل الموجب ولانهما لو اختلفا
لصح ان يعلمها احدنا الا ترى انا لو قدرنا حصول هذين العلمين لعالم واحد ووجدنا التعلق بالعكس من متعلقها لوجب انتقاء
معا به والشيء الواحد لا يجوز ان يتعلق به شيئين مختلفين غير متضادين وانما يتعلق به المثلين او الضدين واذا لم يجز
ان يكون هذان العلمان ضدين وجب ان يكونا مثلين فان قيل ومن اين صحة ما ذكرتم من انهما لو جاز
صفتين متماثلتين قيل لان ما يتبع الصفتين لو اختلفتا لم يكن الى اختلافهما طريق الا اختلاف حكمهما وكان لا
ينفصل بينهما كما ينفصل بين صفات المختلفة ككونه مريدا ومعتقدا ولا شبهة في ان حكمهما غير مختلف وذلك ان احدنا
يجد نفسه اذا كان عالما باحد هذين العلمين على شيء ما يجد نفسه اذا كان عالما بالعلم الآخر ولا يجد مثل ذلك

اذا كان مريدا او غيره ويعتقد انا ان قيل الا العبرة في تماثل هذين العلمين ان يتعلقا بمعلوم واحد فقط ولكان مثل ذلك
ايضا يوجب ان لا تماثل السوادان مع تغاير محلهما وقد علمنا انه لا فرق في وجوب تماثلهما بين ان يكون محلهما
واحدا او متغايرا الا ترى ان الانسان على الادراك الذي كان طريقنا الى تماثل السوادين حاصل في الوجهين
لان السوادين يجتمعان في المحل الواحد واذا ثبت ان تغاير المحلين لا يؤثر في التماثل ثبت ذلك في تغاير
العالمين لان حكم المحل مع المعاني المختصة به كحكم الحي مع المعاني المختصة به على ان العلمين اذا تعلقا بمعلوم
فانما افترقا في كيفية الوجود ومثل ذلك لا يؤثر في الجنسية في الاختلاف بل يجري مجرى ان يكونا موجودين
في وقتين ومعلوم ان ذلك لا يقتضي اختلافهما لا تراه انه قد يوجب ان يكون الشيء مخالفا لنفسه اذا وجد في
وقت ووجد في غيره على ان الاجناس المختلفة قد تشترك في كيفية الوجود ولا يوجب ذلك تماثلها فوجب صحة ما
ذكرناه من تماثل هذين العلمين وان تعلقا بما ليس فان قيل دلالة الدليل على صحة ما ادعيتموه في جملة كلامكم من
ان الشيء الواحد لا يحل شيئين مختلفين غير متضادين قلنا الدليل على ذلك ان من حق ما يحل في غيره ان يختص
على محله وعلى الجملة التي يتعلق بها ويحصل له صفة بالعكس من صفة ما ثانيه فلو حل الشيء الواحد ذاتين مختلفين لوجب
ان يكون صفته بالعكس صفة كل واحد منهما وهذا يقتضي كون الذات على صفتين مختلفتين بنفسه وذلك لا يجوز في
الذوات المختلفة ولذلك دللنا عليه في صدر هذا الكتاب عند الكلام على ان الجوهر لا يكون متجزيا بل وان مما يدل
ايضا على ذلك ان الشيء الواحد لو حل المختلفين لوجب ان يحل كل مختلفين حصلا في محله لانه ليس لبعض ما خالفه
من الاختصاص ما ليس لغيره الا ترى ان الشيء الواحد في المثلين على الجمع والضدين على البدل لما حل في كل مثلين
وكل ضدين ولو حل كل مختلفين لادى الى ان السواد يحل البياض والحلاوة في المحل وقد علمنا فساد ذلك وما بين
ما ذكرناه ان السواد اذا علمنا انه لا يضاد البياض والعلم وانه يضاد البياض والحمرة [illegible] فيضاد بالجنس [illegible]
يجب ان يتعلق وانه انما يضاد البياض والعلم لا على انهما المختلفان ليسا بضدين ولكنه اذا ان كل مختلفين ليسا
بضدين يجريان هذا المجرى في ان شيئا واحدا لا يجوز ان يحلهما وليس لاحد ان يقول هذا الذي ذكرتم يقتضي ان
ذاته تعالى مماثلة لعلومنا من حيث اشتركا في التعلق المخصوص وذلك ان علمه تعالى بالمعلومات يجري مجرى
العلوم لان صفته تتعلق العالمين وانما كان يلزم ذلك لو كان التعلق واحدا الا ترى ان العلم والارادة والاعتقاد
قد يتعلقان بحدوث الشيء ولا يتماثلان لاختلاف التعلق وليس له ان يقول انكرتم ان يكون تعلقه من حيث كان
قديما يخالف علومنا او من حيث يتعلق بمعلومات كثيرة على التفصيل وان شاركه علومنا في التعلق الذي

ذلك

ذكرتم وذلك ان هذا الاعتراض على الدليل لا يقتضي الدليل [illegible] لانا قد بينا ان اشتراك العلمين في التعلق
المخصوص يقتضي تماثلهما وذلك يقتضي استحالة قدم علمه او تعلقه بمعلومات كثيرة كما يقتضي استحالة ذلك في علومنا
التي هي مثل ذلك العلم على ان هذا يقتضي كون علمه مماثلا لعلومنا [illegible] وذلك محال ولا فرق بين هذا الاعتراض
وبين من قال من المشبهة اذا الزمنا ان يكون مثلا لنا اذا كان جوهرا او جسما انه وان كان جسما من حيث
كان قديما لا يكون مثلا لنا والطريق الى ابطال ذلك هو ما ذكرناه دليل اخر ومما يدل على ذلك ان الطريق الى
اثبات العلم هو تجدد الصفة على الذات مع جواز ان لا تتجدد والحال واحدة وهذا الطريق غير ثابت فيه تعالى
واثبات معنى لا طريق الى اثباته يؤدي الى الجهالات فوجب نفيه بالجملة والقطع على انه لا يجوز كونه عالما بعلم
لا هو عليه في ذاته وهذا الكلام يشتمل على موضعين لا بد من الدلالة عليهما احدهما انه لا طريق الى اثبات العلم
سوى ما ذكرناه والثاني ان اثبات معنى لا دليل عليه لا يصح فاما الدليل على الاول فهو انه ليس يجوز ان يدل
على الشيء الا ما له تعلق به ولو لم يدل الا ما ذكرناه على اثبات العلم فليس بعده الا ان يقال ان الدال على العلم
كونه عالما او صحة وقوع الفعل المحكم او غير ما ذكرناه من الصفات والاحكام لا تعلق لها بالعلم والذي يدل على ان كونه
عالما لا يدل على العلم ان الصفة بمجردها لو اقتضت المعنى لوجب ان يكون كل صفة معللة بعلة ويقتضي ذلك
وجود ما لا نهاية له من المعاني وايضا فان الصفة ينقسم في العقل استنادها الى المعنى والى غيره فكيف يقال انها بمجردها
تقتضي المعنى وعلى هذا يجب ان لا يكتفى في اثبات الاكوان باثبات صفة الجوهر وحصوله في الجهات بل نحتاج الى ان
نبين كونه مستحقا لذلك على وجه مخصوص وايضا لو كان كونه عالما يقتضي وجود العلم وقد ثبت ان العلم يقتضي كون
الذات عالمة لوجب ان يكون كل واحد من الامرين مستندا لصاحبه واما الذي يدل على ان الفعل المحكم لا يدل
على العلم فهو ان الفعل المحكم انما يقع في الشاهد من الجملة ومن اجزائها تختص على ام [illegible] الجملة وليس [illegible]
العلم ولا من محل العلم فيه الجملة واذا كان وجود العلم مقصورا على بعض الجملة لم يكن الفعل دالا عليه وايضا
فان الفعل دال على ان من صح منه يختص بمفارقة بها يتميز ممن تعذر منه والمفارقات قد تكون معاني وقد
يكون بغيرها كيف يحصل [illegible] المطلقة مقتضيا لكيفية [illegible] وايضا فان الفعل المحكم اذا كان دالا على كونه
صحيحا فلم يجز ان يدل مع ذلك على العلم لان الدليل انما يدل على امرين مختلفين من وجهين واذا كان من جهة
واحدة لم يجز ان يدل مع ذلك على العلم لان الدليل انما يدل على امرين مختلفين من وجهين واذا كان من وجه واحد
لم يجز ان يدل الا على امر واحد وذلك الفعل بمجرده على انه فاعل قادر وباحكامه يدل على انه عالم واما الدليل على الثاني

الثاني فهو ان القول بخلاف ذلك يؤدي الى كل جهالة ويؤدي الى ان يجوز ان يكون في العالم معان كثيرة سوى ما عقلناه
بالدليل ويؤدي الى ان لا نثق بالصلح ولا بالاسباب ولا بانتفاء المتضادات وفي ذلك فساد وليس هذا فيما
على النقد وبين ما استدللنا به على نفي قديم ثان بانه لو كان موجودا لكان في العقل دلالة عليه فاما ما لم يكن في العقل
ما يدل على ثان وجب نفيه والفرق بين الامرين ان الفعل يقع باختيار ان على وقد يجوز ان لا يختاره فلا يدل
عليه ولا يجب ان يحكم بنفي الدليل من حيث نفي الفعل والعلم يوجب كون الذات عالمة والحي يكون
بما يصدر عنه من الصفات والحكم فلا يجوز ان ينفك مما يدل على اثباته لانه لا يتعلق باختيار مختار فثبت بذلك ما
يدل عليه وجب القطع بنفيه وقد ذكرت هذا الدليل على وجه آخر فيقال قد ثبت ان تجدد الصفة مع جواز ان لا تتجدد
والحال واحدة دلالة على اثبات المعنى وليس يجوز ثبوت المعنى مع تبعيض الشرط في الدلالة فيلزم ذلك يقع
في كونه شرطا في الدلالة يبين ما ذكرناه ان وجوب وقوع التصرف الآن يجب بقصده ودواعيه ووجوب انتفائه
بحسب كراهته وصوارفه لما دل على حياته لم يجز ان يثبت محدثا يفعل بحسب قصده وكراهته ودواعيه وقصده
وانما لم يجز ذلك من حيث كان ما ذكرناه شرطا في الدلالة فلم يمكن ثبوت المدلول مع انتفائه واذا وجب كونه
تعالى حيا في كل حال ثبت انه لم يكن كذلك لمعنى وليس هذا الذي ذكرناه منعا من اثبات المدلول مع فقد الدلالة
وانما منعنا من اثبات المدلول مع تبعيض الشرط في الدلالة الا ترى انا نثبت تصرفا محكما جائيا ومحدثا من حيث
وقع بحسب قصودنا وانتفى بحسب صوارفنا ولا يمنع اثبات فعل لا يتأتى هذا المعنى فيه وهو فعل الساهي اذا
كان بدليل آخر ولا يجوز قياسا على ذلك ان يثبت الفعل لمن يجب انتفاؤه بصوارفه والفرق بين الامرين هو ما
بين ان ذلك اثبات المدلول مع تبعيض الشرط في الدلالة وهذه الدلالة على الوجهين اللذين رتبناهما يدل على انه
تعالى لا يجوز ان يكون قادرا بقدرة ولا حيا بحيوة ولا قديما بقدم ودليل آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز ان
يكون عالما بعلم ان القول بذلك يؤدي الى اثبات ذوات لا يتميز بعضها
منها دون الآخر وذلك محال لانه يقتضي تجويز معان زائدة على ما قد علمناه ونفي ان بعضها يقارن بعضها بدليل
آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم قديم ان القول بذلك يؤدي الى احد امور كلها فاسدة
اما ان يكون عالما بمعلوم واحد او بمعلومات محصورة واما ان يكون عالما بمعلوم لا نهاية له واما ان يكون علمه متعلقا
بمعلومات لا نهاية لها على سبيل التفصيل فان قيل فاما القسم الاول فقد ثبت ان المعلومات الواقع ان يعلم
احدهما دون الآخر ولم يعلم الآخر وهذا الحكم معلوم في اكثر المعلومات باضطرار كالعلم بزيد وعمرو وما اشبههما

من المعلومات كالعلم ضرورة في اكثر الاجسام انها يجوز ان يتحرك بعضها مع سكون بعض وما لا يعلم ذلك فيه
من المعلومات باضطرار وشبهة امره يعلم بالاستدلال على ما علمناه في الحكم لانا اذا ان العلم المتعلق باحد
المعلومين قد وجدناه يتعلق وجب ان نحكم بان العلم الواحد لو تعلق بالمعلومين على التفصيل لكان في حكم نفسه
لاختصاصه بصفتين اقتضتا اختلاف العلمين وليس يلزم على هذا ان يكون القدرة مختلفة في انفسها لتعلقها بمقدورات
كثيرة وذلك انه لا شيء من القدرة يختص بمقدور واحد بل يجب تعلقه بالكثير من المقدورات فلم يتعلق ولكن في القدر
اختلاف وان ثبت بعضها بصفتها فالقدرة قد ثبت ان في العلوم ما يختص بمعلوم واحد وانه يخالف ما يتعلق
بمعلوم آخر فافترق الامران ومما يدل على فساد تعلق العلم الواحد بالكثير من المعلومات الواحد على التفصيل انه لو
تعلق بالمعلومين لوجب اذا طرأ جهل يتعلق باحد المعلومين دون الآخر ان ينفي من وجوده دون الآخر وذلك باطل
فان قيل هذا ابرمكم في القدرة اذا قد يعجز الانسان عليها مع تعلقها باحدهما ولكن جاز لكم ان
العجز لا يتعلق الا بجميع ما يتعلق به القدرة قيل الجهل الذي يقدرونه ويبطل ما استدللنا به فقد القدرة
واحد يبطل حكمه ولكان من اوجبت لا يجد فرقا بينه وبين المضطر فلا بد من ان يتعلق بالكثير
من المقدورات والعجز اذا كان ضدا لها فحكمه في التعلق حكمها وهذا لا يمكن ان يدعي في العلم متى قال انه لا يجوز ان
يوجد ما يتعلق بمعلوم واحد وهذا واجب في التعلق بالكثير من معلوم فاذن لا يجب في الجهل لعاد الى ان يتعلق
بالكثير من مجهول واحد وصح التقدير الذي ذكرناه واستقام الاستدلال ومما يدل على ذلك ان العلم لو تعلق بالكثير
من معلوم واحد منفصلا لم يقف على عدد محصور ولا حد معين وكان يجب ان يتعلق بما لا نهاية له من المعلومات
لانه لا حاصر ولا مخصص وهذا يقتضي ان يكون كل عالم منا عالما بكل شيء ويجب ان يكون الصبي الصغير عالما بجميع ما يعلم
القديم تعالى وان لا يختص الله بذلك في علوم لكل عالم لانه انما وجب ثبوت هذا الحكم مع اختلافها
لكونها علوما ولا من يرجع الى انها من قبيل الاعتقادات ولا يمكن ان يتعلق ذلك بالحدوث لان الحدوث
لا تأثير له في التعلق على ان ما بيناه من قبل من كون ما يتعلق بمعلومين من العلوم مختلفا في نفسه يقتضي على كل
علم بهذا الحكم ولانه لو جاز في الغائب اثبات علم يتعلق بالكثير من معلوم واحد على التفصيل لوجب ان يكون
مثلا لعلومنا ومحال ان وذلك محال ومما قيل في ذلك ايضا انه لو جاز في الغائب اثبات علم واحد
يتصف عليه من علومنا مختلفين جاز اثباته بصفة العلم والقدرة لان اختلاف العلمين بالمعلومين في الغائب خلاف
العلم والقدرة وهذا يؤديهم الى الاستغناء بالعلم عن سائر المعاني التي يثبتونها فاما القسمان اللذان ذكرناهما في

صحة الدليل فقد بطل ذلك ولان وجود ما لا يتناهى قد بينا فساده فيما مضى من الكتاب في ... ودللنا على ان ما صح
الوجود لا يكون الا متناهيا ولو كان تعالى عالما بمعلوم واحد او معلومات منحصرة لفسد ايضا لانه قد فعل افعالا
محكمة يدل على انه عالم بها اجمع وخلق فينا العلوم الضرورية وتلك الاعتقادات لا يكون علوما الا من فعل العالم
متعلقاتها وهذا يدل على انه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد والذي يبطل كونه عالما بمحصورات ان ما عدا
تلك المعلومات لا تخلوا من ان يكون يصح ان يعلمها او لا يصح فان لم يصح ان يعلمها بطل كونها معلومات
في انفسها لان المعلوم في نفسه لا يختص (؟) بكونه معلوما لعالم دون عالم وان صح ان يعلم ما عدا تلك
المعلومات لم يخل من ان يعلمها لنفسه او بعلم معدوم او قديم او محدث فان كان يعلمها لنفسه فيجب ان يكون
عالما بكل المعلومات لنفسه لان ما هو عليه في ذاته ليس بان يقتضي كونه عالما ببعض ما يصح ان يعلمه باولى من
ان يقتضي كونه عالما بالكل الا ترى ان القدرة لما كانت لما هي عليه تتعلق بالمقدور وجب تعلقها بكل ما يصح ان
يتعلق ولا يجوز ان يعلمه بعلم معدوم لما مضى في الكتاب ولا بعلوم قديمة لانه يوجب وجود ما لا يتناهى
من حيث كانت المعلومات لا تتناهى ولا يجوز ان يعلم ذلك بعلوم محدثة لانه يوجب ايضا وجود ما لا يتناهى
من العلوم المحدثة ولان تلك العلوم يجب ان يكون من فعله وليس يجوز ان يقع متولدة عن النظر لان النظر لا
يكون الا في دليل وليس يحدث في المستقبل دليل حتى يقع النظر الذي لا بد من ان يكون مراعى فايل (؟)
عليه الا دليل (؟) ولا يمكن ان يقال انه يقع على العقد بانه كان ناظرا الان ذلك مبني على انه يستقر بحصول العلم بالحوادث
المستقبلة وقد بينا ان ذلك لا يمكن ان يكون عليه دليل حتى يقع النظر فيه ولم يجز ان يكون ... فوقع العلم
على الا كون الا على عالم بالمعتقد وذلك مما الكلام معترض على انه ... [illegible] يحكم على انه لا يحكم على انه
لا يعلم ما يعلم ما في المعلومات الا بعلم محدث وهذه جملة كافية دليل آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز
ان يكون قادرا بالقدرة قديمة ان قدرته كان يجب ان يكون موجودة لا في محل حتى يتعلق بها ان وجودها
فيه يستحيل وجودها في محل لا حياة فيه كذلك فوجودها في محل مع الحياة يقتضي تعلقها بمن تلك الحياة حياة له على
ما تقدم في الكتاب وقد بينا ان من حكم القدرة لا مر يرجع الى صحة الفعل بها استعمال محلها في الفعل ودل
على ان الفعل لا يصح ان يقع بها الا بان يبتدأ ... او ما يسببه في محلها ومتى وجدت لا في محل بطل كونها
لم يصح الفعل بها دليل آخر ومما يدل على ذلك ايضا انا قد بينا فيما تقدم من الكتاب ان قدرنا مع
اختلافها لا يصح ان يفعل بها الاجسام والالوان وما اشبههما من الاجناس المخصوصة وبينا ان اختلاف القدر

لا يقتضي

لا يقتضي اختلاف المقدورات وان من حق كل قدرة ان يقدر بها على كل جنس يقدر بغيرها عليه وان هذا الحكم يجب في
القدرة من حيث كانت قدرة ويصح الفعل بها وهذا يقتضي بقدرة الاجسام والالوان عليه فلو كان قادرا بقدرة
وفي محالها انه تعالى هو القادر على ايجادها لانه ممن ثبت كونه قادرا بقدرة دليل آخر ومما يدل على استحالة كونه حيا
بحياة قديمة ما قد بيناه من ان اعتبار حكم الحياة وتاثيرها في المحل وان وجودها في غير محل يستحيل والحياة القديمة لو كان
ثابتة لم تجز حلولها المحل وانما كانت توجد لا في محل وذلك باطل بما ذكرناه

فصل

في الاشارة الى قوي شبه اصحاب الذات والصفات والكلام عليها قد تعلق هولاء
باشياء منها قولهم لو كان عالما لذاته لوجب ان يكون ذاته علما او ... لم يكن عالما لذاته فهو عالم
بعلم ومنها ان كونه عالما او قادرا اذا رجع الى ذاته وجب ان يكون قادرا على كل ما يعلم ومنها
ان الفعل المحكم يدل على العلم كما يدل على كون من صح منه عالما ومنها ان العلم بان الله عالم لا يكون
من ان يكون علما بذاته كان الجهل بانه عالم جهلا بذاته ووجب في كل من علم ذاته ان يعلمه عالما وذلك
يقتضي انه علم بعينه ومنها ان قولهم ان وصف العالم بانه عالم اشتقاق من العلم فلا سبيل الى منع اثبات
الله عالما ومنها ان وصف العالم بانه عالم اثبات واذا لم يكن اثباتا لذاته فلا بد من ان يكون
اثباتا لمعنى ومنها انه قد يمكن ان يا مرادنا بان يعلم ... ولا يجوز ان يتعلق الامر والنهي
الا لمعنى يتعلق وان صح ذلك ثبت ما يذهب اليه من ان يتعلق الامر اذا كان هو المعنى وكذلك ...
والجواب عن الشبهة الاولى انه لو كان ... ان يكون ذاته علما لو وصف كونه عالما موجبا عن
الذات على التحقيق وكما يوجب العلة المعلول وهذا لم يرده والا هو مفهوم من كلامنا ومعنى قولنا انه تعالى
عالم لنفسه انه اختص بهذه الصفة على وجه بان به من سائر العالمين وانه استحق فيها من حيث اختص به على الصفة
التي تختص ... بنفسه ليس بنفسه التعليل وانما نعنيه غاية التخصيص والتمييز والاصل في ذلك قول اهل اللغة فلان بنفسه
اذا اراد ... ان يكبه في الاختصاص على ان السواد لما كان سوادا لنفسه كانت صفته سوادا لذلك
يجب في العالم لنفسه ان يكون ذاته عالما والجواب عن الشبهة الثانية ان وصفه
بانه عالم وقادر وان يرجع الى ذات واحدة فالفائدة فيه مختلفة واذا اختلف وجب ان يرا اي ما يجب
فيه دون موجودة وقدرة يرجع الى ذات واحدة وان تعلقت بوجه كانت قدرة لم تتعلق من حيث
كانت موجودة لاختلاف الفائدة ولهذا ما كان عالما بكل ما كان عالما به والجواب عن الشبهة

الثالثة انا قد بينا فيما تقدم ان الفعل المحكم لا يدل على العلم وانما يدل على كون فاعله مفارقا لما
تعذر ذلك منه وان الاتفاقات قد تختلف فيكون تارة محكما وتارة لا يحكم فان ادعيتم في احدها ان
الاتفاق انما حصل لمعنى معين بدليل يخصه لم يجب ان يثبت المعنى في كل موضع حصلت فيه المفارقة لان اشتراك
الموصوفين في الصفة لا يمنع وان استحقها احدهما لعلة والاخر لا لعلة بعد ان يختلف في كيفية الاستحقاق ولهذا
كان الموجود منا موجودا بفاعل اي على ما يقال موجود لنفسه على ان من اوجب عليه القول بانه تعالى عالم لعلة قياسا
على العالم منا من حيث شارك في مطلق الصفة من غير مراعاة لكيفية الاستحقاق والا لوجه الذي منه ثبت العلم
لاحدنا يلزمه ان يكون علمه تعالى محدثا وغير ذلك وان يكون له علم مفرد بكل معلوم كما ان لكل ذلك واجب
في العالم منا ويلزمه ان يكون مثل ... منا في الجهة والبنية وسائر ما لا يكون عالما الا معه فصار لا وجه
لرشح من التزام ذلك لوجه حصل بحسب العلم في الاشياع عن كونه عالما بجميع ... على احوال العالمين منا والجواب
عن الشبهة الرابعة ان العلم بان العالم عالم هو علم بكونه على حال مخصوصة وليس يتعلق بمجرد الذات
ولا بمعنى فيها على ما بيناه عليه السؤال فان قيل ولو ادعى على ان العالم بكونه عالما لا يتم ولو ادعى ان العلم بانه عالم
يتعلق بكونه عليها فقد الدليل على التفصيل لا دال ان الفعل المحكم اذا صح من زيد وتعذر على عمرو فلا بد من كونه
دالا على اختصاص من صح منه بامر فارق به من تعذر عليه ولا بد من ان يكون ذلك الامر مختصا بمن صح منه الفعل
وهو الجملة دون ابعاضها فيجب على هذا ان يكون الفعل المحكم دالا على اختصاص الجملة بحال وليس يمكن ان يقال
ان الفعل دال على ان العلم الذي به كان احدنا عالما وان المفارقة الى ذلك يرجع لانا قد بينا فساد
ذلك من قبل من وجوه ومما يدل ايضا على ذلك انا قد علمنا اشتراك وجود علم في جزء من قلب زيد ووجود جهل
بضد ذلك العلم في جزء آخر من قلبه في حالة واحدة فلو لم يكن العلم يوجب للجملة حالا لما وجب ذلك كما لم يستحل
وجود السواد والبياض في جزئين من قلبه لما لم يوجبا للجملة حالين متضادين فاما ما الذي يدل به على ان العلم الى
وهو ان العالم بانه عالم يتعلق بكونه على حال مخصوصة وهو ان احدنا يجد نفسه معتقدا بالاضطرار ويفصل حاله في
... الى المعتقد فيعلم انه عالم وما يجد نفسه عليه هو الذي يختص به من الحال الراجعة اليه ولا يمكن ان يقال ان ذلك
يتعلق بالعلم الحال في قلبه على ان حكم ذلك العلم من حيث حل في قلبه حكم سائر المعاني الحالة من سواد وبياض وغيرهما
وان فارق العلم هذه المعاني من حيث كان موجبا للجملة حالا فثبت انه لما ان علمه تعلق بما هو عليه من الحال في
يقتضي ان معلوم العلم بان العالم عالم في كل موضع كونه على هذه الحال المخصوصة لان معلوم العلم لا يختلف باختلاف

العالمين ومما يدل على ذلك ان العلم يتعلق بالمعلوم على حد تعلق الدلالة وقد بينا ان الفعل المحكم انما يدل على كون
من صح منه على حال مخصوصة وانما لا يدل على العلم فيجب ان يكون العلم بانه عالم مطابقا لهذا الوجه في تعلق العلم
موقع الدلالة في هذا الباب ويدل ايضا على ذلك ان العلم بان العالم عالم لا يخلو من ان يكون متعلقا بجملة
او متعلقا بانه على حال مخصوصة او متعلقا بمجرد ذاته وليس يجوز ان يكون متعلقا بجملة او متعلقا بانه على حال
مخصوصة او متعلقا بمجرد ذاته وليس يجوز ان يكون متعلقا بعلم لما قدمنا من انا نستدل ونتوصل الى كونه عالما
بالفعل المحكم الذي يقع من الجملة دون ابعاضها فيجب ان يكون دالا على اختصاص الجملة بما ليس لمن تعذر ذلك عليه
وليس الفعل واقعا من العلم ولا من محله ولا تعلق بينه وبين الفعل المحكم الذي به يستدل ومن جهته يعلم
واذا لم يدل الفعل على العلم فكذلك العلم بانه عالم لا يتعلق بالعلم لوجوب تطابق الامرين وايضا فكيف يكون العلم
بانه عالم متعلقا بالعلم وقد نعلمه عالما من لا يعلم علمه لا على جملة ولا على تفصيل كما نعلم وجميع من نفى الاعراض وليس
لاحد ان يقول مثل هذا يلزمكم اذا قلتم ان العلم بان الاسود اسود علم بسواده وذلك ان السواد مدرك
وكل من شاهد الاسود فلا بد من ان يكون مدركا لسواده وعالما به على جهة الجملة ونفاة الاعراض يعلمون السواد
على الجملة وانما يجهلون كونه غير المحل وهذا يرجع الى التفصيل ومثل هذا لا يمكن في العلم لانه غير مدرك فلا وجه يوجب
القول بان من علم العالم عالما فلا بد من ان يعلم علمه على جملة ولا على تفصيل على ان العلم بان العالم عالم لو كان متعلقا
العلم الذي به كان عالما لاستحال ان يعلم عالما من لا علم له بعلم به الاشياء وكان يجب ان يستحيل العلم بالقديم تعالى
عالما وفي صحة ذلك دلالة على فساد هذا القول وليس يمكن ان يدعى ان العلم بان العالم عالم يتعلق بما له كان
عالما في حق احدنا عالما يتعلق العلم بعلمه واذا علم القديم تعالى عالما لما كان العلم يتعلق بذاته لان هذا يوجب ان
مدلول الدلالة يختلف وهذا يؤدي من الخلف ... ما لا خفاء به فان قيل ولم انكرتم ان يكون يتعلق العلم بان
العالم عالم هو ان له معلوما والعلم بانه قادر هو ان معلوما ان له مقدورا قلنا هذا يبطل بالعلم بانه حي او موجود
لان هاتين الصفتين لا تعلق لهما فيقال فيهما ما قيل في عالم وقادر ولا يمكن ان يقال ان العلم بانه حي او موجود
علم بذاته لانه قد يعلم ذاته من لا يعلم كذلك فلا بد من الرجوع الى ان ذلك علم بكونه على حال مخصوصة فان بها
من ليس كذلك واذا صح ما ذكرناه في كونه حيا موجودا صح في كونه عالما وقادرا الا انا قد دللنا على ان لم
بهذه الصفات كلها احوالا واذا صح تعلق العلم بكون الذات على صفة صح العلم بكونه على الجميع لان من خالف
في الاحوال وتعلق العلم بالذات عليها لا خلاف في تعلقه الكل على ان العلم بانه عالم لو لم يكن عالما باختصاصه

بحال لم يكن المعلوم بان يكون معلوما له اولى من غيره وكذلك المقدور ولكان بان يعلمه معلوما له اولى من ان
نعلمه معلوما لغيره ان كان الرجوع في ذلك انما هو الى ذات العالم والمعلوم على ان القول بذلك يوجب اذا
علمه تعالى عالما بكل المعلومات على التفصيل ان يكونا عالمين بالمعلومات لا نهاية لها على هذا الوجه وذلك
محال على انا قد نعلم المقدورات والمعلومات ولا نعلم عالما قادرا فكيف يكون العلم بالمعلوم والمقدور علما بانه
عالم قادر وليس لاحد ان يقول قد استقصيتم الاصل في المراعاة لانا انما قلنا ان العلم بانه عالم علم بان له معلوما
وكذلك في المقدور ورد ذلك ان هذه الاصل قد يقولهم لا يعقل اذا لم يرجع الا الى وجود ذاته وذات المعلوم
وانما يكون لها فايده اذا اثبتوا صفة او حالا ولهذا قيل انه لو ثبت فيه تعالى انه عالم بعلم لوجب ان يكون العلم
بانه عالم بهذا العلم علما باختصاصه لا على هذا العلم بما لم يحصل لغيره لانا ان لم نرجع الا الى وجود العلم ووجود ذاته
تعالى بطل الاختصاص وانه بهذا العلم عالم دون غيره على ان من اجرى بهذا الكلام الى ابطال تعلق العلم بالذات
على الاحوال لا يجد حيلة اذا قيل له قد نعلم السواد سوادا وموجودا وقد نراه باقيا وحيا وقد نعلم اختلاف
هذه العلوم وان بعضها لا يسد مسد بعض ولا يمكن ان يقال انها علوم بمجرد ذاته لانها ذات ولانها علوم
تتعلق بهذه الصفات لانه لا تعلق لها فتجب ان يكون علوما بالذات على هذه الاحوال اذ صح ذلك في السواد
والجوهر وغيرهما من الذوات صح في القديم تعالى في كل المعلومات المختصة بالاحوال والصفات ولا يجوز ان
يكون العلم بان العالم عالم علما بمجرد ذاته لان ذلك يوجب القول بان كل من علم ذاته فقد علمه عالما ووجب ان
يجهل بانه عالم جهلا بذاته وكان يجب ان لا تختلف العلوم المتعلقة بانه عالم قادر حي لان التعلق على هذا القول
لا يختلف وكان يجب ان يسد بعضها مسد بعض وكل ذلك ظاهر الفساد فثبت صحة ما ذكرناه من ان العلم يتعلق
بكونه على حال مخصوصة الجواب عن الشبهة الخامسة ان من شان الوصف المشتق من حادث من الحوادث
ما لا يجري ولا يعلمه الا من علم ذلك الامر الذي هو مشتق منه اما على جملة او تفصيل الا ترى ان وصف الفاعل بانه
فاعل لما كان مشتقا من الفعل لم يجز ان يعلمه ويجري هذا الوصف الا من علم الفعل على الجملة او على التفصيل و
كذلك وصف الاسود بانه اسود لما كان مشتقا من السواد وقد علمنا انه قد يعلم العالم عالما من لا يعلم العلم على جملة
ولا على تفصيل بل قد يعلم ذلك من ينفي العلوم بل كل المعاني علمنا ان الوصف المشتق هو افاده المعنى المشتق منه حتى
يكون حقيقته افاده ذلك دون غيره على حد ما ذكرناه في الاسود والفاعل فقد بان ان حينئذ كون العالم عالما وفايدته
ليست وجود العلم بل الفايده كونه على حال مخصوصة لاجلها صح منه المحكم من الفعل على ان من حق الوصف المشتق من غيره

ان نعتقد

ان نعتقد العلم بما هو مشتق منه ثم يتبع الوصف المشتق بذلك على ما يراد ومعاني الصفة ككون الاسود وعلى وقوعها
وكان يجب ان يعلم العلم اولا ثم يعلم انه عالم ويصفه بذلك وهذا عكس الامر لانا نعلمه اولا كونه عالما ثم نستدل على العلم
على ما تقدم ذكره وبعد فمن يرجع في الاشتقاق عالم من علم الى ظاهر اللغة يلزمه ان يكون كل موجود موجودا بوجود
لان اسم الموجود عنده مشتق من الوجود ويقوله في ذلك يقال له في العلم على ان شيوخهم عالم مشتق من العلم بمعنى لانهم
يريدون منها بالعلم المعاني التي يعتقدونها ويدل الدليل عليها وهي التي يتبعها اجراء الوصف لانهم لا يعرفون المعنى
المحال في الكتب ولا يعقلونه ولا يظهر لهم فكيف يشتقون ويجعلون الوصف بالعلم تابعا له وكذلك القول في
المتوكل وهو عندهم عبارة عن المعاني والمحال لا يعقلونه دون الذات المحال في الجوهر المعلوم بالدليل على هذا يجري مجرى قولهم
ان الموجود مشتق من الوجود وانما يعنون المعاني بين الثابت والمنفي ولهذا يقولون نعلمه لا العلم لكنه ولا نقدر ما
عليه وله علم يكون وانما يعنون اثبات المعاني والحال دون الذات ونحن لا ننكر حصول هذا المعنى وهذه الفايدة في كل
عالم اجرى عليه هذا الوصف واستحقه والجواب عن الشبهة السادسة ان المعاني لا يصح ان يتوصل اليها باطلاق
العبارات بل الواجب ان يثبت المعاني بالادلة ثم تجرى العبارات والمرجع في ان وصف العالم بانه عالم اثبات الى
اهل اللغة ولا حجة في قولهم من لم يصدر عن علم فانهم لو علموا معنى اثبتوه ضرورة وكان يجب ان يشاركهم فيه ان
كانوا اثبتوه بدليل فيجب ان يذكر تلك الطريقة الدالة ولا يعتمد على عباراتهم التي لا حجة فيها على ان الاثبات في
اصل اللغة هو الايجاد ولهذا يسمون الموجود بانه ثابت والمعدوم بانه منتف وهو يجري عندهم في انه عبارة
عما يكون به الشي بما يجري التحريك الذي يكون به الشي متحركا والتسويد الذي يكون الشي به اسود ثم يجوز باستعماله
في الخبر عن ثبوت الشي ووجوده كما استعملوا قولهم نفي في الخبر عن انتفاء الشي وعلى هذا يقولون هولاء نفاة
الاعراض وهولاء مثبتوها واذا كان قولنا عالم ليس بايجاد ولا خبر عن ايجاد ولم يكن اثباتا وليس يمنع ان
يكون قولنا عالم اثباتا من طريق المعنى لذات العالم من حيث علمنا بالدليل انه لا يكون على هذه الصفة الا
وهو موجود الا انه لا يلزم على ذلك ان يكون قولنا ليس بعالم نفيا لذاته من طريق المعنى لانه لا يمنع وجوده
ان لم يكن على هذه فرق اذا دل على ان ما بعثه اهل اللغة في ان هذا الوصف اثبات ويحكى هذه الحكاية عنهم
جاز ان يحمل ذلك على انه اثبات لكون الذات على الحال المخصوصة والنفي لكونه عالما يكون نفيا لحصوله على هذه
الحال على ان من حكوا عنه من اهل اللغة في عالم انه اثبات يقول في قولنا علم وسواد وقدرة شي فكذلك يجب ان
يثبتوا على هذه المعاني لانها اشياء وقد بين في غير موضع انه لا معتبر بذلك الا الفاظ وصورها والجواب عن الشبهة السابعة

ان التواصل بالامر الى اثبات معنى اذا كان صحيحا وجب ان يختص بمن يصح ان يومر والقديم تعالى لا يصح ان
يومر القديم تعالى لا يصح ان يؤمر بان يعلم فيجب الا يكون عالما بجميع لان الطريقة التي اثبتوا بها العلم لا يتاتى
فيه وليس لهم ان يتولوا معنى الامر يصح فيه تعالى وان اشتمل من اللفظ لاجل رعته والرتبة لانا نسلم ذلك
وفي الدعاء والسؤال معنى الامر وذلك انه لا يجوز ان يسئله ان يعلم لان السؤال لا يحسن في امر حاصل واجب انما
يحسن فيما ليس بحاصل الا ترى انه لا يحسن ان يامر غيرنا بان نعلم وجود نفسه وما اشبه ذلك مما يعلم كونه
عالما به على ان امرنا غيرنا بان يعلم كما يدل على انه عالم بعلم فهو ايضا يدل على ان علمه فعله وحادث فيجب على جملته
فيجب ان يثبتوا مثل ذلك في كل عالم على ان الامر اذا كان لا يتعلق الا بالاحداث فامر الامور
ان يعلم يبنى على انه عالم بعلم يحدثه فيجب على هذا الا نامر بان نعلم الا من علمنا عالما بعلم حادث وكيف
يكون الامر والارادة علة العلم وخصوصا بالاثبات ومن شرط صحته تقدم العلم بان المامور عالم بعلم وقد اجيب
عن هذه الشبهة بان الامر والارادة لا يجب تعلقهما بذوات حادثة بل يكفي في حسن الامر ان يعلم ان هناك
حالا يتجدد فيتناوله الامر ولهذا نامر بمفارقة الاعراض بالحركة والقرب وان لم يثبتوا المعاني فيما ذكرناه
كتجدد الذات وعلى هذا لا يكون حسن الامر دلالة على العلم في شاهد ولا غائب فاما المدح فهو على ضربين
احدهما يجري مجرى الثواب والاخر يقتضي الاعظام وما يجري مجرى الثواب والاول لا يتعلق الا بما يتعلق المدح
وعلى هذا الوجه لا يمدح احدنا بانه عالم الا بعد ان يعلم انه فعل العلم والوجه الثاني لا يجب ان يتعلق بالافعال
الا ترى انا نمدح العاقل بانه عاقل وان لم يكن عاقلا بفعله ونمدحه تعالى بانه عالم وان لم يكن عالما
لشي كان به عالما فاما حمل الخبر عن كونه عالما على الامر فباطل لان الامر لا يتعلق الا بالاحداث والخبر يتناول
الحادث وغير الحادث والخبر عن كونه تعالى عالما انما يتعلق باختصاصه بحال ويجري الخبر اذا كان صدقا
في تعلقه مجرى الدلالة والعلم لا يجري مجرى الامر وهو وان كان يحتاج الى الارادة كما يحتاج الامر اليها ففيهما
فصل من حيث كان الامر يحتاج الى ارادة المامور به والخبر يحتاج الى الارادة تتعلق بكونه خبرا ولا يتعلق بالمخبر عنه
وهذا بين لمن تامل

فصل في بيان استحالة خروجه تعالى عن الصفات التي ذكرناها وان اضدادها لا يصح عليه

قد دللنا على وجوب هذه الصفات له تعالى ووجوبها انها
والصفات الذاتية لا يجوز خروج الموصوف عنها الى المتضاد لها ليس بان ينفيها في حال باولى من ان ينفيها
في كل حال على ان الصفة الذاتية لو حصلت في حال دون اخرى لوجب ان يكون الذات في الحال التي حصلت فيها تلك

الصفة

الصفة مع انه لنفسه في الحال التي يحصل لها تلك الصفة لان ما لا يستحق الصفة الذاتية مع ان لا يستحقها مع وجوب التي
الاستحقاق لان من حيث كان ضد الذات الاخرى يثبت بالمماثلة والمخالفة واذا ثبت ما ذكرناه وكان كونه
موجودا يقتضيه صفة ذاته وجب في كل حال لانه لا يمكن ان يتعلق بشرط كما يتعلق غيره به وما عدا الوجود صفة
المقتضاة عن ذاته لا يتعلق حصولها الا بالوجود لا الشرط في مقتضى صفة الذات وقد بينا ان الوجود واجب
في كل حال فيجب ان يكون كونه قادرا عالما حيا واجبا في كل حال على ان العلم بصحة شغل الجوهر في الجهات مع
تحيزه ضروري وما ادى الى المنع من ذلك يجب القضاء بفساده وفي تجويز خروجه عن كونه قادرا ما يودي
الى ذلك لان خروجه عن القادرين لا شبهة في صحة خروجهم عن كونهم قادرين فلو لم يجب كونه قادرا في كل حال صح
شغل الجوهر في الجهات اذا كان متحيزا في كل حال وليس يمكن ان يقال ان الجواهر تنتهي بها الحال الى وجوب
عدمها فلا يحصل التحيز المصحح للشغل وذلك ان ما يقتضي وجوده الوقت او عدم تخصيص الاوقات صحة وجوده لانه
لا تخصص بعضه ويوجد في جميع الاوقات الكثيرة فلا يمكن ان يدعي وجوب عدمه واذا ثبت ما ذكرناه من وجوب
كونه قادرا في كل حال وجب كونه حيا موجودا لتعلق تلك الصفة بهاتين الصفتين ويمكن ان يقال في استحالة
خروجه من كونه تعالى عالما في كونه قادرا الا ان العلم بصحة وقوع المحكم مترتبة في كل حال كالعلم
بصحة شغل الجواهر اذا كانت متحيزة فيجب القضاء باستحالة خروجه من كونه تعالى عالما بما ذكرناه فان قيل الا جوزتم
كونه جاهلا ببعض المعلومات عالما ببعض قطعا فما الذي كونه لذلك يكون عاجزا عن بعض الامور عالما ببعض قادرا عليه
وهذا لا ينفسد بما ذكرتموه فقيل ليس يخلو ذلك الامر الذي ادعى انه عاجز عنه من ان يكون مما يصح كونه مقدورا
له او مما لا يصح ذلك فيه فان كان الاول وجب كونه قادرا عليه لانا قد بينا انه من حيث كان قادرا
ان يكون قادرا على كل ما يصح كونه مقدورا له وان صفة النفس يجب فيها العموم فلو جاز عليه العجز مع ذلك لوجب ان
يكون قادرا على الشي عاجزا عنه في حال واحدة وان كان ذلك مما لا يصح كونه قادرا عليه فانه لا يصح القدرة عليه
لا يصح العجز عنه الا ترى انه لا يوصف احدنا بانه عاجز عن الجمع بين الضدين ولا عاجز عن مقدور غيره ولهذا لم يوصف
الاعراض المعدومات بانها عاجزة من حيث استحال كونها قادرة والقول في كونه جاهلا يجري على هذا
لانه ان كان ذلك الامر مما يصح كونه معلوما له وجب ان يكون عالما به لما بيناه من كونه عالما لما هو عليه في
وان لم يصح ان نعلمه يجب ان يعلمه واذا وجب ان يعلمه لم يجز الجهل عليه وان كان مما لا يصح ان يكون معلوما
لم يجز ان يكون مجهولا لان ما لا يصح ان يعلم لا يصح ان يجهل على النحو الذي ذكرناه في صفة القادر وبينا ان ودي

الیه علی انه لو جاز علیه تعالی عن ذلک علوا کبیرا الجهل ببعض المعلومات لم یخل ان یکون جاهلا بنفسه لانه کان یجب
الا یعلم شیئا من المعلومات ولا یصح منه المحکم من الفعل ولا العلوم ولانه کان یجب ان یکون جاهلا بکل ما یصح
ان یجهل علی کل وجه یصح ان یجهل علیه وکان یجب ان یکون معتقدا لکون حمرة سوادا وحموضة وهذا اجمع یوجب کونه معتقدا
لان [illegible] السواد وهذا جهل [illegible] ذلک وکان یجب ان یعتقد فی الباقی انه باق لان
ذلک جهل ویعتقد فیه انه لیس بباق ولیس ایضا جهل وهذا یقتضی کونه علی صفتین متضادتین ولا یجوز ان یکون
جاهلا بجهل قدیم لما بیناه فی نفی ذلک ولانه کان الجهل قدیم ولا الجهل محدث شرع کونه جاهلا بنفسه لانه یقتضی ان یکون جاهلا
بنفس ما یعلمه وذلک محال **فصل فی نفی الحاجة عنه تعالی واثبات کونه غنیا** اعلم ان الحاجة
انما تتعلق باجتلاب المنافع او دفع المضار والمنافع هی اللذات والسرور وما ادی الیهما او الی احدهما اذا لم یعقب
ضررا یوفی علیه ذلک والمضار هی الآلام او الغموم وما یؤدی الیهما او الی احدهما اذا لم یعقب نفعا یعظم [illegible]
واللذة انما یکون ملتذا بادراک ما یشتهیه والالم [illegible] بادراک ما ینفر عنه والسرور انما یسر بان یعلم او یعتقد او
یظن وصول نفع الیه او اندفاع ضرر عنه او ان ذلک سیکون والغم یوصف بذلک اذا علم او اعتقد او ظن وصول ضرر
الیه او فوت نفع [illegible] او ان ذلک سیکون فمن لا یجوز علیه الشهوة والنفار لا یجوز ان یکون ملتذا ولا الما ومن لا یجوز
علیه اللذة والالم لا یجوز علیه المنافع والمضار [illegible] ما یجری مجراهما من السرور والغم ومن لا یجوز علیه المنافع والمضار استحالت
الحاجة عنه وکان غنیا لان الغنی هو الذی لیس بمحتاج والذی یدل علی ان الشهوة لا تجوز علی القدیم تعالی انها لو جازت
لم یخل من ان یکون مشتهیا بنفسه او بشهوة قدیمة او محدثة فلو کان کذلک لنفسه او لمعنی قدیم لوجب ان یکون
ملجئا الی فعل المشتهی لکان یجب من ذلک ان یکون فاعلا لا [illegible] من کل قدر [illegible] ویجب ایضا ان یکون فاعلا فیما لم
یزل وکانت افعاله من المشتهیات لا [illegible] علی قدر بعینه ولا وقت بعینه ولو کان مشتهیا بشهوة محدثة لوجب ان یکون
من فعله وان یکون فی حکم الملجئ الی فعلها او فعل المشتهی بها ولیس یجوز ان یکون نافرا [illegible] ذلک لا
ان یستحق تلک الصفة لنفسه او لمعنی قدیم او لمعنی محدث ولا یجوز ان یکون نافرا لنفسه لانه کان یجب ان یکون
نافرا عن جمیع المدرکات وکان یجب الا یخلق منها شیئا وقد علمنا خلاف ذلک ولا یجوز ان یکون [illegible] نافرا
من النفار لان تعلقهما واحد وذلک یقتضی التنافی والمثلان لا یکون احدهما قدیما والآخر محدثا علی انا قد بینا انه
لا یجوز اثبات قدیم یخالف صفته صفة الله تعالی فی باب الرد علی اصحاب الصفات وغیرهم ولهذا القول ولا
یجوز ان یکون نافرا بنفار محدث لانه کان یجب ان یصح منه فعل ضده لان الحی القادر علی الشی یجب ان یکون قادرا

علی جنس ضده اذا کان له ضد وهذا یؤدی الی کونه مشتهیا وقد بینا فساد ذلک فان قیل ما الدلیل علی انه لو
کان مشتهیا لنفسه او بشهوة قدیمة لکان فی حکم الملجئ الی فعل المشتهی قلنا الدلیل علی الاول انا نعلم ضرورة
فی احدنا انه متی علم ان له فی بعض الافعال نفعا عظیما خالصا من وجوه المضار فانه یلجأ الی فعله ولهذا
یکون هذا الفعل متی کان بهذه الصفة واجب الوقوع من ان یکون مما یستحق علیه المدح او الذم وانما کان فاعل
هذا الفعل ملجئا الیه من حیث علم النفع الخالص العظیم الذی لیس [illegible] حتی یعتقدان علیه ضررا
عظیما فخرج من ان یکون ملجئا وهذا یقتضی ما ذکرناه من حصول الالجاء عند تکامل ما ذکرناه [illegible] تکون
المعتقد فی الفعل الضرر العظیم [illegible] بین ان یجعلوا انه یوصل الی نفع بهذه الصفة مع [illegible] المقادیر فی باب
الالجاء ولهذا یکون احدنا ملجئا الی فعل تحریک اصبعه علی وجه لا مشقة فیه علی وجه ولا یجب متی علم انه ینال ذلک النفع
العظیم [illegible] والمالک [illegible] ثبت انه لا فرق بین الامرین من الوجه الذی
هو المقصود وان کان احدهما یکون ملجئا الی فعل المشتهی فی الاخر یکون ملجئا الی فعل الشهوة والمشتهی ولیس لاحد
ان یقول ان من علم ان تحریک اصبعه ینال النفع العظیم انما یکون ملجئا الی ذلک لانه فی حال مشتهیة لتلک المنافع
نفعه لکان ملجئا الی ان یتوصل الیها وهذا بخلاف من فرضناه انه غیر مشتهی ولا محتاج الیه وذلک انه لا فرق فیما ذکرنا
ما بین ان یکون فی الحال مشتهیا وبین ان لا یکون کذلک لانا نعلم ان العاقل الممیز منا اذا فرضنا انه غیر مشته
[illegible] ان یفعل الشهوات [illegible] المشتهیات حتی یحصل له المنافع [illegible] العظیم [illegible]
ان لا یفعل ذلک لکان ملجئا الی [illegible] ذلک وان کان فی الحال غیر محتاج الیه ولهذا لو علم المریض
المدنف الذی لا شهوة فی الاطعمة انه متی حرک اصبعه علی وجه لا مشقة [illegible] شهواته ونال ما یشتهیه [illegible]
ونفعها ولا یعقبه من الضرر لکان ملجئا الی تحریک اصبعه وکذلک [illegible] الذی فقد شهوات الباه اذا فرضنا
حاله هذا الغرض وهذا یبین ان فقد الشهوة فی الحال لا تاثیر له فیما قصدناه **دلیل آخر** ومما یستدل به علی
انه تعالی لا یصح ان یکون مشتهیا ولا نافرا انه لو صح ذلک علیه لکان فی الفعل الا بنفسه او بوسائط [illegible]
علیه لان الطریق الی اثبات ذاته واوصافه هو الفعل او ما یتبعه الفعل وهذا الاصل قد دللنا علی صحته
فی باب نفی الماهیة من هذا الکتاب واذا لم یکن فی الفعل دلالة علی کونه مشتهیا ولا نافرا وجب الحکم
بنفی کونه ذلک علیه والذی یدل علی انه لیس فی الفعل [illegible] الا بوسائط دلالة علی ذلک انا اذا اعتبرنا صفات
الافعال لم نجد فیها ما یستند الی کونه مشتهیا حتی لولا کونه کذلک لم یصح وقد تقدم بیان ما یدل علیه مجرد حصول الفعل

ودونه من بعض الوجوه مثل كونه جزءاً او امراً وليس يكفي ذلك في كونه مشتهياً لامرين احدهما ان كونه حياً ليس
بان يقتضي كونه مشتهياً اولى من ان يقتضي كونه نافراً ومتى اقتضى الامرين وجب حصوله على صفتين متضادتين والثاني
الآخر انه لو كان يجب مثل ذلك فينا لان مثل المقتضي للصفة لا بد من ان يقتضي مثل الصفة وهذا يقتضي استغناءنا عن
الشهوة ويقتضي ان يكون احدنا نافراً لكونه حياً وكان يجب ايضاً ان يقتضي كونه مشتهياً لجميع المشتهيات
لانه ليس البعض بذلك باولى من البعض وتعلق على كل وجه يصح ان يتعلق عليه وكان يجب ان يكون معتقداً كون الحركة
سواداً وحموضة وهذا محال مع كونه معتقداً الآن الحموضة تضاد السواد وهذا محال ولا وقد علمنا استحالة ان ذلك كان
يجب ان يعتقد في الباقي انه فان لان ذلك جهل ومعتقد فيه انه ليس بباق وذلك ايضاً جهل وهذا يقتضي كونه
على صفتين متضادتين ولا يجوز ان يكون جاهلاً بجهل قديم لما بيناه في نفي كونه عالماً بعلم قديم ولا بجهل محدث
مع كونه حياً لنفسه لانه يقتضي ان يكون جاهلاً بالجنس بجهله وذلك محال

فصل في نفي الحاجة عنه تعالى واثبات انه غنياً هذا الفصل مكرر زائد

اعلم ان الحي انما يحتاج باجتلاب المنافع او دفع المضار والمنافع هي
اللذات والسرور وما ادى اليها او الى احدهما والمضار هي الآلام والغموم وما ادى اليها وانما يكون ملجأ باد راك
بالشهوة والالم يكون الا باد راك ما ينفر عنه والسرور انما يكون بان يعلم او يعتقد او يظن وصول النفع اليه او دفع
ضرر عنه وان ذلك سيكون والغم يكون بضد ذلك اذا علم او اعتقد او ظن وصول ضرر اليه او فوت نفع حاصل وان ذلك
سيكون فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار ولا يجوز ان يكون معتقداً ولا ظاناً ومن لا يجوز عليه اللذة والالم لا
يجوز عليه المنافع والمضار وما يجري مجراها من السرور والغموم ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار انتفت الحاجة عنه
وكان غنياً لان الغني هو الذي الحي ليس بمحتاج والذي يدل على ان الشهوة لا تجوز على القديم تعالى انها لو جازت
لم تخل من ان يكون مشتهياً لنفسه او بشهوة قديمة او محدثة فلو كان كذلك لنفسه او لمعنى قديم لوجب ان يكون
الملجأ الى فعل المشتهى لكان يجب من ذلك ان يكون فاعلاً لازماً من كل قدر قدره ويجب ايضاً ان يكون فاعلاً
قبل ان فعل وكانت افعاله من المشتهيات لا تستمر على قدر بعينه ولا وقت بعينه ولو كان مشتهياً بشهوة محدثة
لوجب ان يكون من فعله وان يكون في حكم الملجأ الى فعلها وفعل المشتهى جميعاً وليس يجوز ان يكون نافراً لانه لو
جاز ذلك لم ان يستحق تلك الصفة لنفسه او لمعنى قديم او لمعنى محدث ولا يجوز ان يكون نافراً لنفسه لانه كان يجب
ان يكون نافراً من جميع المدركات وكان يجب الا يخلق شيئاً منها وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون
نافراً من بعض دون بعض لما مر في الشهوة وذلك يقتضي التماثل والتماثل ان لا يكون احدهما قديماً والآخر محدثاً

على انا قد بينا انه لا يجوز اثبات قديم ثان لصفة بصفة انه تعالى في باب الرد على اصحاب الصفات وفي فساد
هذا القول ولا يجوز ان يكون نافراً لنفار محدث لانه كان يجب ان يصح منه فعل ضده لان الحال في الحي
يجب ان يكون قادراً على جنس ضده اذا كان له ضد وهذا يرد نا الى كونه مشتهياً وقد بينا فساد ذلك فان
قيل وما الدليل على انه لو كان مشتهياً لنفسه او بشهوة قديمة لكان في حكم الملجأ الى فعل المشتهى قيل الدليل على
الاول انا نعلم ضرورة ان احدنا انما يتحرى من علم ان له في بعض الافعال نفعاً عظيماً خالصاً من وجوه المضار فانه
ملجأ الى فعله ولهذا يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع ويخرج من ان يكون مما يستحق عليه المدح
او الذم وانما كان فاعل هذا الفعل ملجأ اليه من حيث علم النفع الحاصل العظيم الخالص به لانه ان وجد متى ضرب
صفته ان يعلم فيه ضرراً عظيماً خرج من ان يكون ملجأ وهذا يقتضي ما ذكرناه ولكن حصول الالجاء عند تكامل ما ذكرناه
ملجأ وبين ان في كون المعتقد في الفعل النفع العظيم انه لعلي فيجب ملجأ الى تركه والهرب منه فاما الدليل على انه لو كان
مشتهياً بشهوة محدثة لكان كالملجأ الى فعلها وفعل المشتهى بها ايضاً لانه لا فرق عند العقلاء بين ان يعلموا
في الفعل نفعاً عظيماً خالصاً وبين ان يعلموا انه يوصل الى نفع بهذه الصفة مع انتفاء المضار في باب الالجاء
ولهذا يكون احدنا ملجأ الى فعل تحريك اصبعه على وجه مشتهى فيه من جهة ولا يبيت متى علم انه ينال به تلك المنافع العظيم
الخالصة ويتوصل به الى المنافع الحسنة والمالك او يسعه فثبت انه لا فرق بين الامرين في الوجه الذي ذكرناه
وان كان احدنا انما يكون ملجأ الى فعل المشتهى في الآخر يكون ملجأ الى فعل الشهوة والمشتهى معاً وليس لاحدنا
الى فعل الشهوة والمشتهى معاً وليس لاحد ان يقول ان من علم ان يحرك اصبعه ينال المنافع العظيمة انما يكون ملجأ الى
ذلك لانه في الحال مشتهٍ لنيل المنافع فلهذا كان ملجأ الى التوصل اليها وهذا بخلاف من فرضناه انه غير مشته
لشيء ولا محتاج اليه وذلك انه لا فرق بين ما ذكرناه حاله بين ان يكون في الحال مشتهياً وبين ان لا يكون كذلك الا ترى
ان العاقل المميز متى فرضناه انه غير مشتهٍ لو خير بين ان ينتفع بالشهوات وبعض المشتهيات في تحصيل
المنافع الخالصة العظيمة من وجوه الضرر كله وبين ان لا يفعل ذلك له لكان لا محالة كالملجأ الى اختيار
ذلك وان كان في الحال غير محتاج اليه ولهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة فيه البتة انه متى حرك
اصبعه على وجه لا يشق عليه ردت شهواته ونال الاشتهاء على هذا الوجه وانتفع بها وابعدها من الضرر
لكان ملجأ الى تحريك اصبعه وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه اذا فرضنا حاله هذا الفرض
وهذا يبين ان فقد الشهوة في الحال لا تأثير له فيما قصدناه ودليل آخر وما استدل به على انه تعالى

لا يصح ان يكون مشتهيا ولا نافرا لانه لو صح ذلك عليه لكان في الفعل اما بنفسه او بواسطة دلالة عليه لان الطريق
الى اثبات ذاته واوصافه هو الفعل او ما تتضمنه الفعل وهذا الاصل قد دللنا على صحته في باب نفي الرؤية
من هذا الباب واذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم بنفي ذلك عنه والذي
يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات الافعال لم نجد فيها
ما يستند الى كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم بنفي ذلك عنه الذي يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه
ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات الافعال لم نجد فيها ما يستند الى كونه مشتهيا حتى لولا كونه
كذلك لم يصح وقد تقدم بيان ما يدل عليه بحدوث الفعل ووقوعه على بعض الوجوه مثل كونه خبرا او امرا وليس لكل
ذلك تعلق بكونه مشتهيا لامرين احدهما ان كونه حيا ليس بان يقتضي كونه نافرا ومتى اقتضى الامرين وجب
حصوله على صفتين متضادتين والامر الآخر انه كان يجب مثل ذلك فينا لان مثل المقتضي للصفة لا بد من ان
يقتضي تلك الصفة وهذا يقتضي استغناءنا عن الشهوة ويقتضي استحالة كون احدنا نافرا مع كونه حيا وكان يجب ايضا
ان يقتضي كونه مشتهيا لجميع المشتهيات لانه ليس البعض من ذلك باولى من البعض فتعلق الجميع بكونه حيا فثبت ان مع
وقوع جميع ذلك دلالة على جميع ما ذكرناه من انه لا دلالة في الفعل ولا فيما يرجع اليه على كونه مشتهيا وان ما هذا
حاله يجب نفيه عنه تعالى على ما تقدم به القول دليل آخر وقد استدل ابو هاشم على ذلك بان الشهوة من حقها
ان يتعلق بها اذا ناله المشتهي فانه مما اشتهاه اغتذى جسمه وزاد وصلح عليه وكذلك النفار لا يتعلق الا بما اذا ناله
الا فسد به جسمه ونقص او اداه استحال على الله تعالى الصلاح والفساد واللذات [illegible] الشهوة والنفار من حيث لم
يكن [illegible] استحالت الشهوة عليه والنفار ايضا والذي يبين ما ذكرناه ان الشهوات مع اختلاف اجناسها لا يتعلق
الا بما يصح ان يغتذى به جسم المشتهي ويزداد عليه والمشتهون على اختلاف احوالهم يجري امرهم على هذه الطريقة
ولذلك متى [illegible] كل نوع من الحيوان ما يغتذي به ويمتنع منه ان [illegible] مما يعتبره فمن لا شهوة له في غذائه قد [illegible]
هذا السبيل مسألة ان قال فكيف يصح ما ذكرتم وقد يشتهي الانسان [illegible] المشتهي الطين وما يجري
مجراه والعليل الذي يشتهي كثيرا من الاغذية المضرة به وقد يمتنع الانسان مما ينفر عنه من الادوية الملائمة
ثانيها ان يقال ان تعلق الشهوة والنفار بما ذكرتم ونقصانه والزيادة انما هي [illegible] فيه عند
ادراك المشتهي [illegible] على ان بعضها من دون ادراك المشتهي بل عند ادراكه [illegible] ما ذكرتم لو
كانت الزيادة موجبة عن الشهوة والنقصان موجبا عن النفار [illegible] وهذا امر اقوى

الامور على ما ذكرناه فانها ان يقال كون المشتهي مشتهيا حال يرجع الى الجملة والزيادة التي ذكرتموها لا تعلق لها بالجملة
فكيف تعلق بما يرجع اليها ورابعها ان يقال قد نجد احدنا يشتهي ادراك الاصوات والارايح وان كان
متى ادرك ذلك لم يصلح عليه جسمه ولا اغتذى به على الحد الذي يحصل في الماكولات والمشروبات وهذا يبطل قولكم
والجواب عن السؤال الاول انا شرطنا فيما يشتهيه ان يتناوله فانه مما لا يشتهيه وليس يمتنع
على هذا ان يكون انما يستضر في بعض الاوقات بتناول ما يشتهيه من حيث يخالطه آخر لا يتعلق شهوته بها ولو انفصل
الى تميز لما يشتهيه فعند ذلك يستضر بالطين وما يجري مجراه واقوى من ذلك ان يقال ليس يمتنع ان يكون الاكل
وتناول بعض المشتهيات من حيث الى فيها ما يفسد المعدة او بعض الاعضاء التي لا تقوم الاشتهاء بها كالماكولات
الا بصلاحها وهذا ظاهر في مضرة الطين فانه فيما يقال يورث [illegible] والسدد والا فهو من حيث كان مشتهيا
نافع فيصير المضرة التي تحصل في الماكولات عامرة بصلاح والانتفاع اللذين يحصلان من حيث الادراك [illegible] والحكم
الغالب فلهذا ظهرت مضرة بعض المشتهيات وبهذا بعينه يجاب عن الانتفاع بالادوية لان النفس تنفر عنها
لان الدواء انما ينفع في العافية بان يزيل فضولا عن المعدة فينفع بمجاري الادواء الا يتم صلاح الجسم والانتفاع الا
من هذا الوجه كان نافعا من حيث ادرك بعض النفار فهو مفسد ضار الا ترى ان من ادمن تناول الادوية نهكت
جسمه وضعفت قوته وفسد عليه حاله [illegible] والجواب عن السؤال الثاني ان الزيادة
في جسم من ادرك ما يشتهيه وبمنه وان كانت من فعل الله تعالى فهو موجبه عن الشهوة فلها تعلق بالشهوة لانها
لا تقع على طريق [illegible] الا عند الشهوة وان كانت مما يجوز ان يحصل مع فقد الشهوة لا على سبيل الاعتياد كما ان
كون الاعتقاد علما له تعلق بالنظر وان صح حصوله [illegible] نظر ولم يمنع ذلك من ان يكون متعلقا بنظر في العلم
واذا صحت هذه الجملة فكل من لا يصح عليه الزيادة لا يصح عليه ما يصحح هذه الزيادة الا ترى ان من استحال عليه [illegible]
من الامور فلا بد من استحالة ذلك الامر الموقوف عليه والقول الصحيح كالقول في الموقوف في هذا الباب ولهذا
كان من يستحيل وقوع الفعل منه يستحيل اختصاصه بالقدرة به كاستحالتها على من يستحيل كونه قادرا وان كانت في احد
الامرين موجبة وفي الآخر مصححة والجواب عن الثالث ان الصلاح الذي يتبع ادراك المشتهي
يتعلق بالجملة لانها هي المشتهية فهو يجري مجرى كونها فانه يرجع اليها والجواب عن الرابع ان ادراك الارايح و
الاصوات لا بد من تعلق الصلاح والانتفاع به وان لم يظهر [illegible] ظهوره في الماكول والمشروب ولهذا نجد من
قال من الاصوات المطربة والروائح الطيبة والصور المونقة ما يشتهيه على الاستمرار يصلح عليه وينتفع به حتى انه كان

ذلك يمنع في زيادة قوته وشهوته من الماكول والمشروب ويلتبس هذا الظاهر ويبين انه متى يخبر بذلك في بعض المواضع
وجب ان يعلم بخبره كما لا يجب مثله في نفي ما يخبر به لو كان فان ما يخبر به ايضا يكفي في بعض المواضع ويظهر في آخر دليل آخر
وما استدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون مشتهيا محتاجا من السمع والاجماع ويقال ان دليل صحة السمع لا يفتقر الى كونه
محتاجا وانما يفتقر الى انه لا يفعل القبيح وقد يمكن معرفة ذلك مع تجويز الشهوة عليه لان من يشتهي امرا يمكنه من
الوصول اليه بالقبيح والحسن معا لا يجوز ان يختار القبيح على الحسن فلو جازت عليه تعالى الشهوة والحاجة لكان لا يفعله
من القبيح لاجل الشهوة الا وهو قادر على امثاله من الحسن حتى يقوم في تناول الشهوة مقامه ولا يجوز على هذا
ان يختار شيئا من القبائح وهذا القدر كاف في صحة معرفة السمع **فصل في انه تعالى**
لا يشبه الاجسام والجواهر اعلم ان الخلاف في هذا الباب ربما تعلق بالعبارة لان من نفى عنه شبه
الاجسام والجواهر على التحقيق فاجرى عليه الوصف بالجسم او الجوهر من حيث كان قائما بنفسه فهو غير مشبه في الحقيقة
وخلافه يؤول الى العبارة والمشبه هو الذي يخالف في المعنى ويشبهه بصفة الجسم المؤلف او بصفة الجوهر المتحيز ونحن نقدم
الكلام في المعنى لانه الاهم ونعود الى العبارة والذي يدل على استحالة كونه تعالى بصفة الجواهر والاجسام ان الجواهر متماثلة
فلو كان جوهرا لوجب كونه مثلا لها لمساواته لها في جنسها وذلك يقتضي استحالة قدمه من حيث يستحيل قدم الجواهر والاجسام
او كون الاجسام قديمة من حيث وجب له القدم وكل ذلك مستحيل والذي يدل على تماثل الجواهر انا ندرك الجوهرين
المتفقين في اللون فيلتبس احدهما علينا بالآخر الا ترى ان من ادركهما ثم اعرض عنهما وادركهما من بعد يجوز في كل واحد
منهما ان يكون هو الآخر بان نقل الى مكانه ولم يلتبس على الادراك الا لاشتراكهما في صفة تناولها الادراك ويدل
ما تناول الادراك من الصفات ما يرجع الى الذوات واذا كانا مشتركين فيما يرجع الى ذواتهما فهما مثلان
لان ذلك هو المستفاد بالتماثل فان قيل دلوا على ان الالتباس لا يجب الا لاشتراك في صفة وقد علمتم ان الشيئين ربما اشتبها
بغير ذلك ثم دلوا على ان تلك الصفة مما يتناولها الادراك ثم على ان الادراك يتناول اخص صفات الذوات وبعد
فيلزمكم على هذا الدليل ان يكون الجسم الابيض مخالفا للاسود لانه لا يلتبس به قلنا الوجه الذي يمنع منها الالتباس
معلوم وهي المجاورة كما يلتبس خضاب اللحية بالشعر او الحلول كما التبس على قوم فظنوا ان صفة المحل تحل حتى اعتقدوا
ان السواد جسم وكل هذا منتف في الالتباس الجسمين احدهما بالآخر لانه لا حلول بينهما ولا مجاورة تمل الالتباس مع حصول
مع العلم بتغايرهما فدل على انه وجه الالتباس ما ذكرناه واما الذي يدل على ان الصفة التي اقتضت الالتباس بها
مما تناولها الادراك ان الامر لو كان بخلاف ذلك لما التبس على الادراك ومن التبست عليه دلاله على تعلق الادراك

بما ثبت لاجله وان اختلفا لكنها لا يتعلق الادراك به لا يقتضي الاشتباه على المدرك الا ترى ان السواد لا
يلتبس بالبياض ويلتبس بمثله على المدرك وان اشتركا في الوجود من حيث كان الادراك لا يتعلق بالوجود ولان الصفة التي
تقتضي الالتباس في الجسمين او الجوهرين على المدرك لا بد ان يكون صفة يتعلق بها المدرك ويتجدد في حال الادراك
من صفات الجوهر هو الوجود والكون في جهة والتحيز وقد مضى ان [illegible] الكون والوجود لا يقتضي الالتباس فليس يشترك
الجوهران في ان يكونا في جهة واحدة فثبت انما من هذا الوجه فلم يبق الا انهما التبسا من حيث اشتركا في التحيز وما
هو كان على هذه الصفة ايضا فيمتنع ان يثبت لاجل صفة لم يتناولها الادراك لم يكن بعض الصفات ان لا تدخل
تحت الادراك بان يقتضي الجنس اولى من بعض وهذا يوجب ان يكون ما اثبت ذكره في سائر الصفات يقتضي
الالتباس واما الذي يدل على ان الادراك يتعلق باخص صفات الذوات انه لا يخلو من ان يتعلق بصفة راجعة
الى علة او الى الفاعل او لما هو عليه في ذاته والذي يتعلق بالعلة ويرجع اليه من الصفات هو الكون ولو
تناوله الادراك لاقتضى ان يتعلق بكل موجود لان من حق الادراك اذا تناول صفة ان يشيع في كل ما يختص بها الا ترى
انه لما تناول التحيز شاع في كل متحيز وكذلك في كون السواد على هيئة مخصوصة وكون جميع الموجودات مدركا ظاهر على
ان الادراك لو تناول الوجود لم يخل من ان يتعداه الى الذات او لا يتعداه فان لم يتعده وجب ان لا يحصل الفصل
بين المختلفين بالادراك لان الادراك لم يتناول ما به اختلفا وانما تناول على هذا القول الوجود الذي
هما مشتركان فيه فكان يجب ان يجري عند المدرك ادراك المختلفين مجرى ادراك المثلين وكان يجب ايضا ان لا يحصل الفصل
بالادراك بين الكبير والصغير والطويل والقصير فلم يبق الا ان يتعداه الى الصفة الزائدة الى الذات وهذا يقتضي الا
ينفصل بين المختلفين بالادراك من حيث افترقا في الصفة التي يتعلق بها الادراك وان يلتبس احدهما بالآخر
من حيث اشتركا في الوجود الذي يتعلق به على هذا القول ايضا الادراك وذلك محال فاما ما يرجع الى الفاعل من صفات
الجوهر فالذي يمكن ان يدعى شبهه في تناول الادراك له كونه كائنا في جهة من حيث يحصل بالادراك على حقيق
الوجوه بين الكائنين في جهتين والذي يدل على ان الادراك لا يتناول ذلك انه لو تناوله لانفصل بالادراك
بين كل جهتين ضدين منه وقد علمنا ان ذلك لا يستمر فانا اذا ادركنا جوهرا في بعض الجهات ثم [illegible] الجوهر
ان يكون انتقل الى قرب الا ان [illegible] التبس علينا الامر فيه ولا يلتبس امره والسواد بعينه باق على ما انا نطلب منه لو يتناوله
الادراك فاقتضى الالتباس من الجوهرين بالآخر وهذا لا يصح في اختصاص كونه بالذات لان الجوهرين لا يصح اشتراكهما
في الكون في جهة واحدة وان يستحق من هذا الفصل صفتين متماثلتين على ان كونه في جهة قد تبين انه في احد الجوهرين دون

الآخر ولا تفصل بينهما بالادراك فنعلم ان الادراك انما يتناول الصفة الراجعة الى التحيز وانما الجواب
عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لونهما وان احدهما لا يلتبس بالآخر فليس فيه اكثر من اثبات المدلول
مع ارتفاع الدليل وهذا غير ممتنع فان الدليل غير موجب للمدلول وانما يكشف عنه ولهذا يدل على الحكم الواحد ادلة
مختلفة وانما المنكر ثبوت الدليل وارتفاع المدلول على ان الالتباس بينهما ايضا حاصل بان المدرك
لهذين الجسمين يجوز ان يكون احدهما هو الآخر وانما تميز لونه وقد بينا ابطال ذلك فالذي اعتمدناه صحيح على كل حال
دليل آخر على تماثل الجواهر ويدل مع ذلك ايضا ان كل جوهرين يحتمل الجنس الذي يحتمله الجوهر الآخر
من الاعراض واحتماله لذلك يرجع الى ذاته فلولا انها متفقة في الجنس لم يجب ذلك لان الذوات المختلفة
لا تشترك فيما يرجع الى ذواتها وقد يستدل بهذه الطريقة على وجه آخر فيقال لو اختلفت الجواهر لم يمتنع اختلافها في الحالات
بحيث يحتمل بعضها ما لا يحتمله غيره لان الوجوه التي يظهر بها اختلاف الذوات لا اختصاص فيها الا ترى انه محال ان يوجب
الاحوال مظهرا اختلافها باختلاف ما يوجبه ولا يتعلق بغيرها فيجب في اختلافها ان يتغاير تعلقها او ما يجري مجرى التغاير
وليس يفصل بين الجوهرين بالادراك حتى يتوصل بذلك الى اختلافهما كما نقول في السواد والبياض وليس يحل العلم بان
بعضها يحتمل ما لا يحتمله بعض آخر فيكون ذلك طريقا الى الاختلاف فلم يبق الا ما ذكرناه من احتمال الاعراض
التي يشترك فيها فيجب تماثلها فان قيل الا اختلفت من حيث لم يصح ان يحل كل واحد منها في حيز يحل الآخر
كما اختلفت القدرتان لتعلق كل واحدة بمقدور لا يتعلق به الاخرى وان صح ان يحل بمحل واحد ما يحل بالاخرى قلنا
الفرق بين الامرين ان الجوهرين لو صح ان يحل كل واحد منهما في حيز يحل الآخر لكانت حالهما فيما يرجع الى ذاته
على ما هي الآن وانما لم يصح ان يحل جوهر في حيز غيره لشيء يرجع الى المحال لا الى ذاته والا فهو في نفسه على ما كان يكون عليه
لو صح ان يحله واذا كان لو قدرنا انه يحل ما يحل غيره فيما تحيزه وهو الآن فيما يرجع الى ذاته على تلك الصفة يجب
ان يكون مماثلا وليس كذلك القدرتان لانه لو صح ان يتعلق كل واحدة منهما بما يصح بالاخرى لكانت على حالة
في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن وقد بينا ان الجواهر انما يحتمل جميع الاعراض المتحيزة ولا يختص ببعض الاعراض
دون بعض وانما امتنع ان يوجد فيه غير ما يوجد في غيره لا لامر يرجع اليه بل لامر يرجع الى ذلك المحال فافترق
الامران ومثل هذا مما اعترض علينا بان بعض الجواهر لا يحتمل العلم والارادة والمعرفة تلك الاختلاف
الجواهر فنقول انما امتنع حلول العلم والارادة والقدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني الى البنية فلهذا
يمتنع ايضا ان يحل الجزء المنفرد لا الى المحل الا ترى ان المحل على الصفة التي يحتملها مع جميع الاعراض واحدة ولهذا

وجعل

لو جعل ذلك الامر في نظائرها بعيش القلب لما جاز ان يحله الكلام والارادة ولو كان لا يحتمل هذه المعاني لشيء يرجع الى
ذاته لكان لا يصح حلولها فيه على وجه من الوجوه ويجري ذلك مجرى الاعراض مما بين الله لا اعتبار في تماثل الجواهر
بان يصح ان يحل احدهما ما يحل الآخر ان ذلك يتعلق بكون الجوهرين متماثلين مختلفين معا لانه اذا امتنع
ان يحل كل واحد جزءا يحل الآخر من الالوان يجب ان يكونا مختلفين واذا احل احدهما شيئا يحل الآخر من الالوان
يجب ان يكونا مختلفين واذا احل احدهما شيئا يحل الآخر من التأليف يجب ان يكونا متماثلين وليس لاحد
ان يقول يجب على هذا ان يكون الامران الاعراض كلها متماثلة لان كل محل احتمل بعضها فهو يحتمل الجميع وذلك
ان الاعراض لا يقتضي احتمال المحل لها اشتراكها في صفة ذاتية وقد بينا ان الجواهر اذا اشتركت في احتمال الاعراض
فان ذلك يرجع الى صفة ذاتية يشترك الجميع فيها على ان لنا طرقا نتوصل بها الى اختلاف الاعراض نحو الفصل
بينها بالادراك وكونها اضدادا وكونها تختلف مما يجب عنها من الاحوال ونحو تغاير التعلق ونحو الامتناع من ان يفيد واحد ما اعرض
الجواهر فقد بينا انه لا طريق الى اختلافها الا ما ذكرناه دليل آخر على تماثل الجواهر وهو ثبت ان الجواهر
يخالف الاعراض وثبت ان المخالف لغيره انما يخالفه بصفة ترجع الى ذاته وان صفات النفس والى علل لا
مدخل لها في هذا الباب من حيث يؤدي الى تجدد المخالفة لغيره واختصاصها ببعض الاحوال دون بعض فلم يجب
بعد ذلك الا ان الجواهر تخالف الاعراض وانها بالتحيز او ما يقتضيه التحيز من كونها جواهر لان ما عدا
هاتين الصفتين يرجع استحقاقه الى علة او فاعل او يكون حكما من احكام التحيز مثل احتمال الاعراض وشغل
الحيز وأي الامرين كان فالخلاف بين التحيز او كونها جواهر فقد تم ما ذكرناه من تماثل جميع الجواهر لاشتراكها
في ذلك وما به يخالف الذوات غيرها به تماثل ما شاركها فيه واذا فارقت الجواهر الاعراض بالتحيز او بكونها
جواهر او بالامرين فيجب ان تتماثل جميعها لاشتراكها في هاتين الصفتين دليل آخر على انه لا يشبه الجواهر
والاجسام ما دل على حدوث الجواهر والاجسام لا يختص بل هو شائع في كل ما كان بهذه الصفة فلو كان
تعالى جوهرا او جسما لكان محدثا تبين بهذه الجملة انه لو كان كذلك لكان متحيزا او كونه متحيزا يقتضي كونه في
جهة مع جواز كونه في غيرها وذلك يقتضي وجود معان لا ينفك منها ولا يتقدمها وقد مضى الكلام في حدوث
جميع المعاني وان ما لم يتقدم المحدث فلا بد من كونه محدثا وليس لاحد ان يثبته جوهرا ويمنع كونه متحيزا لان
ذلك خلاف في العبارة التي كلامنا الآن على غيرها ولا لاحد ان يثبته متحيزا ويمنع كونه في جهة ويمنع صحة كونه
في الجهات على البدل لان المقتضي لكونه في جهة ما هو التحيز ومتى حصل فلا بد من حصول مقتضاه فاما صحة كونه

في الجهات على البدل فالتحيز ايضا يقتضيه لانا عند دخول الذات في كونها متحيزة نعلم صحة ذلك فيها ولا يصح ان نشترط
ذلك بكونه في الجهات لعدم صحة ذلك لان وجود المعنى وجب كونه في جهة مخصوصة ويحيل كونه في غيرها فيحيل
ان يصح كونه في الجهات البواقي مع انه محيل لذلك ولا يصح ايضا ان نشترط ذلك لصحة عدم ما به يكون في الجهات
المعينة لان ذلك لا يرجع الى الجسم وصحيح صفة الذات يجب ان يكون مما يرجع اليها **دليل آخر على**
ذلك لو كان تعالى جسما لوجب ان يكون قادرا بالقدرة لان من شان الاجسام الا يكون قادرة
على هذا الوجه وقد مضى طرف من الكلام في ذلك فيما سلف من الكتاب ولو كان قادرا بالقدرة لما صح
منه فعل الجواهر والاجسام لانا قد دللنا من قبل على ان القدر على اختلافها لا يصح فعل الجواهر والاجسام بها
وفي علمنا بانه تعالى هو الفاعل للاجسام دلالة على انه ليس بجسم **دليل آخر** لو كان تعالى جسما لوجب
ما بيناه ان يكون قادرا بالقدرة وقد بينا ان القدرة لا يصح الاختراع بها وان الفعل لا يقع بها في غير
محلها الا بعد ان يكون بينه وبين محلها وصلة ومماسة وهذه الجملة تقتضي فيه تعالى لو كان جسما ان يفعل فيما ماسه
ولا يصح ان يفعل في الاماكن المتباعدة ونحن نعلم انه تعالى يفعل في داخل البيضة وفي المشرق والمغرب في
الحالة الواحدة مع فقد المماسة والاتصال على ان فيما يفعله تعالى ما يعلم انه لا سبب له بوجه مثل الالوان و
الطعوم والروائح واذا حدث ذلك في الاجسام من غير تولد ولم يكن في محل القدرة عليه فهو المخترع الذي
لا يكون من جسم **دليل آخر** مما يدل على ذلك انه لو كان تعالى جسما لوجب كونه اشياء مؤتلفة لان الشيء
الواحد لا يكون جسما وهذا يقتضي ان يكون كل جزء منه قديما ومستحقا لجميع ما يستحقه من الصفات التي اثبتناها
له لان من حق صفة النفس ان يختص بها الآحاد دون الجميع وهذا يقتضي اثبات قدماء لهم مثل صفته واداء الى الوجوه
التي يأتي بعون الله ذكرها بطلان ذلك

فصل في ان احتمال الاعراض والكون في الجهات والحركة والسكون والقرب والبعد مستحيل عليه

كل هذا حكم يرجع الى التحيز
يجب نفيه عمن يستحيل عليه التحيز وكل ما ذكرناه من الصفات والاحكام انما يصححها ويقتضيها التحيز وقد بينا انه
تعالى يستحيل عليه التحيز فيجب ان ينفى عنه هذه الاحكام عليه فان قيل دلوا على ان التحيز هو المصحح لهذه الاحكام قلنا
اما احتمال الاعراض فراجع الى التحيز بدلالة ان الجواهر المعدومة لا تحتمل الاعراض وتستحيل حلولها فيها وليس يخلو
المؤثر في امتناع ذلك فيها من ان يكون هو عدمها وانها ليست بموجودة او كونها غير متحيزة وليس يجوز ان
يكون امتناع ذلك من حيث لم تكن موجودة لانها لو وجدت في الوجود فلم يحصل لها التحيز لم يحتمل الاعراض الا

ترى ان الاعراض مع وجودها لا يحتمل الاعراض فوضح ان المؤثر هو التحيز بهذا ووجب فقد التحيز احتمال الاعراض
ووجوده الكون وجرى احتمال الاعراض في ثبوته مع التحيز وانتفائه مع فقده مجرى الفعل في الذوات المتعلقة التي
تبطل مع العدم وتثبت مع الوجود واقوى ما يتعلق بهذا ان يقال يجب بهذا الاعتبار ان يكون فقد العلم
هو المؤثر في خروج الحي من ان يكون عالما لان النظر يترتب فيه كما يترتب فيما ذكرتم ووجب ان يكون من ليس
بذي علم عالما وكذلك القول في القدرة والحياة **فالجواب عن ذلك** ان فقد العلم انما اثر في خروج
احدنا من كونه عالما بشرط صحة كونه عالما وغير عالم فيجب ان يحيل فقده مؤثرا فيمن كان الشرط الذي ذكرناه
فيه وليس يمكن ان يدعى في احتمال الاعراض شرطا تفترق به الذوات ومما يدل ايضا على ان احتمال الاعراض راجع
الى التحيز ان المرجع بالحلول والمستفاد به حصول الحال بحيث المحل وتعلقه به على حد لو انتقل المحل لكان هو كالمنتقل
ولا يصح ان يكون المستفاد من الحلول وجود الذات بحيث وجد غيرها لان الاعراض الكثيرة توجد في المحل الواحد وليس
بعضها حالا في بعض والمحل موجود ايضا بحيث العرض وان لم يكن حالا فيه ولا يجوز ان يكون المراد وجود الشيء بحيث
غيره وتعلقه به حتى انه متى عدم ذلك عدم هذا لان الحياة موجودة فيه بحيث العلم موجود ولو عدمت لعدم العلم ومع ذلك
فالعلم حال في الحياة فصح ان المعنى في الحلول ما ذكرناه واذا كان لا يتم كون الحال كالمنتقل بانتقال المحل الا مع تحيز
المحل ثبت ان الحلول لا يصح الا في المتحيز وصح ان القديم تعالى يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيزا فاما الكون في
الجهات فلا شبهة في ان التحيز يصححه لانه اذا كان المصحح لاحتمال الاعراض هو التحيز وكانت الصفة التي تحصل للكائن في
جهة موجبة عن الكون الذي انما احتمله الجوهر وسائر الاعراض لتحيزه فقد عاد الامر الى ان التحيز يصحح ذلك بواسطة فاستحال
لتحيزه استحال كونه في الجهة واستحال عليه ايضا الحركة والسكون والقرب والبعد لان كل ذلك يرجع الى الكون في الجهات على
وجوه مخصوصة على انه لو صح كونه تعالى في جهة من الجهات لم يخل ان يكون كذلك لنفسه او لمعنى ولا يجوز ان يكون عليها لنفسه
لانه ليس بان يختص بجهة باولى من ان يختص بغيرها وهذا يؤدي الى ان يكون في جميع الجهات وذلك متضاد وعلى هذا
الزمنا من يقول انه تعالى مريد لنفسه ان يكون مريدا للسائر وانه لا يصح ان يكون مريدا واما يختص الجوهر ان يكون في جهة
دون الاخرى فانه لو وجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة وهذا الاختصاص متعذر فيمن يكون كذلك لنفسه على انه لو اختص بجهة
لنفسه وذلك لا يحصل مع التحيز الا ترى ان العرض يوجد في جهة الجوهر ولا يحصل له هذه الصفة ما يحصل للجوهر من حيث لم
يكن متحيزا فلو كان لنفسه في الجهات لوجب في كل ما شاركه من الجواهر في هذه الصفة التي ترجع الى النفس الى المتحيز
ان يشاركه في الاختصاص بجهة اذا كان يختص بها لنفسه فلم يبق الا انه كذلك لمعنى ولا يجوز ان يكون ذلك المعنى

قد بينا فيما تقدم من كلامنا في هذا الباب ولا محالة لانه كان يجب ان لا ينفك منه وذلك يقتضي حدوثه وبطلان قدمه
بل على انه تعالى لا يحتمل الاعراض لا يصح ان تكون من المعقول من احتمال وجوده يجب المحل وقد دللنا على انه تعالى لا يصح عليه
الجهات ويدل ايضا على انه لو احتمل الاعراض لم يخل من ان يرجع احتماله لها الى كونه موجودا او الى كونه تعالى واجبا وجوده
ذلك من الصفات التي يرجع فيها الى الجملة او يكون راجعا الى صفة الذات التي بها يخالف ولا يجوز رجوع ذلك الى
الوجود لانه لا يكون في الوجود نفسه وجوده بان يقتضي حصول ذلك فيه اذ لا يمكن ان يكون موجودا وذلك يقتضي وجوده
هو بغيره ولا يجوز ان يرجع الاحتمال الى الصفات الراجعة الى الجملة لان ذلك يوجب ان يكون كل ما اختص بهذه الصفات
محتملا للاعراض وكان يجب في احتمال الاعراض الا احتمال يرجع الى المحل وكيف يتحقق بصفة يرجع الى الجملة ولا يجوز
رجوع ذلك الى صفة الذات التي بها يخالف لانه يقتضي ان المماثل له في تلك الصفة من حيث انه يجب
صفة ذاته مستحقها على الوجه الذي استحقه الا ترى ان الاحتمال مع الوجود يكون واجبا فيها كما يجب فيه ولا
يلزم على ذلك كونه تعالى واجبا لان الوجه يختلف فيه وفيه من حيث كان واجبا فيه تعالى وجائزا
فيه وربما يمكن ان يقال في ذلك ايضا ان صحة الحلول هو حكم وليس بصفة وما عليه الذات لا يصح ان يوجب حكما وانما
يوجب صفة الا ترى ان جميع صفات الذات انما توجب الا الصفات دون الاحكام وانما كانت
كذلك من حيث كان ما يقتضيه الايجاب يحقق ان يكون موجبه لصفات لان المقتضي لا يجب ما هو ان يتميز غيره في
الوجود من جنس وهذا يحصل في الصفات دون الاحكام فثبت بذلك ان صفة ذاته لا يجوز ان تقتضي احتمال الاعراض

فصل في استحالة كونه تعالى في جهة من غير ان يكون شاغلا لها على ما يدعيه

استحالة ذلك انه لو جاز ان يوجد لا عند العقل في الغرب والشرق في حالة واحدة ... فيه ايضا فلو كان في جهة
لم يمتنع حصوله في جهة بحيث هو لانه لا وجه يمنع من ذلك من تضاد ولا تحيز ومن حصل بحيث هو فلا بد من كونه ... فيه وان
جاز ان ينفصل من حادث ... الاعراض فيها له في ذلك ... لا يستحيل ... ايضا على ان
اثباته للفعل لا يصح اثباته الا على ما يقتضيه الفعل من الصفات ... فقد بينا في ان لا يقتضي
الا به وقد علمنا ان طريق اثباته تعالى هو الفعل دون غيره فيجب اثبات صفاته من هذا الوجه وليس في الفعل ما يقتضي كونه
على صفة سوى ما اثبتناه ولا يقتضي كونه في جهة على وجه من الوجوه فيجب نفي ذلك وقد يتعلق بالادلة اجازة من اعتقد انه
تعالى فوق العرش وان لم يكن متحيزا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي موضع آخر ثم استوى على العرش والمراد به
الاستيلاء كما قال استوى فلان على كذا اي استولى عليه قال الشاعر ﴿شعر﴾ فلما علونا واستوينا عليهم ﴿﴾ تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقيل ان العرش ههنا الملك واستشهد بقول الشاعر ﴿شعر﴾ اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ﴿﴾ واودوا كما اودت اياد وحمير ﴿﴾
وقيل هو اسم لذي اخبر الله تعالى بان الملائكة تحمله وانما خصه بالذكر مع استيلائه تعالى على كل شيء من حيث كان
العرش اعظم شيء خلقه واذا كان مستوليا على الاعظم فبان يكون مستوليا على الاصغر اولى كما خص ... كونه تعالى
رب العالمين من حيث كان اعظم الخلق واشرفه وان كان رب كل شيء وقوله ثم استوى المراد به ثم خلق العرش
وهو مستول عليه اي مستولي كما قال تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم اي حتى يجاهدوا ونحن نعلم ذلك ومجاز هذا
مشهور في اللغة وقيل انه لا يمتنع ان يريد بقوله جل وعز ثم استوى على العرش يريد الامر اي ثم دبر الامر واستولى
على العرش لان التدبير حادث فيصح ان يعلق به لفظ الاستقبال وقوله تعالى أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم
الارض معناه من في السماء عذابه ... الملائكة الموكلون بالسماء ... وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب معناه انه
يتقبله ويجازي عليه كما يقول احدنا ما ارتفع من فلان الينا ... وما اشبه ذلك ومعنى ذكر الصعود ... تقربه
ومنزلته عنده ومعنى قوله ان الذين عند ربك في ذكر عن الملائكة عليهم السلام انه اصطفاهم واختارهم وعلى هذا كلام
في القرآن المقربين من قرب المنزلة لا المسافة وقيل انه اراد في ملكه كما يقال عند فلان من الاموال
كذا وكما يقال عنده من الرزق كذا اي يملكه ... وقيل الموضع الذي لا يملك الحكم فيه سواه كما يقال عند
ملك العرب خصب ... اي في بلاده التي يملك التصرف فيها وهذه جملة مبنية على سواها

فصل في انه تعالى لا يشبه شيئا من الاعراض

قد علم انه لا جنس من اجناس الاعراض الا وهو يختص باعتبار
واستدلال الا وهو محدث فلو اشبهه تعالى شيء منها لاستحال كونه قديما كما استحال فيما هو من جنسه وايضا فقد ثبت
في كل عرض ... ويعقل استحالة كون ... تعالى حيا فلو كان من قبيل بعض الاعراض لاستحالت هذه الصفات
عليه وقد علمنا وجوبها له ومما يدل على ذلك ان الاعراض على ضربين فضرب يستحيل وجوده الا في محل وضرب يستغني
عن المحل كالارادة منه تعالى والكراهة والفناء ... وكونه من قبيل الضرب الاول يقتضي قدم محله او حدوثه
لوجوب حدوث ما لا يستغني عنه من المحل وكلا الامرين فاسد وكونه من قبيل الضرب الثاني باطل لانه ان كان من
قبيل الارادة والكراهة استحال عليه التفرد بالقدم لانه لا حي ... فيوجب ... المريد والكاره ...
وجود ما هو صفة الارادة من غير ان يوجب حال المريد على ان كونه بصفة الارادة والكراهة يحيل بقاءه كما يستحيل
البقاء عليهما وهذا الوجه ايضا يبطل كونه بصفة ... وجملة ايضا على ذلك انه لو كان بصفة الفناء لوجب وجود جواهره
توجب ان يصح وجوده بلا ... وجود ضده لان هذا حكم كل ضدين وذلك يحيل كونهما او كون احدهما قديما ...

ان يكون مشتبها بشيء من الاعراض على وجه من الوجوه كحلول المحل من حيث اوجب له حالا لا يكون الا مختصة ولا يوجب حالا
كالالوان وغيرها والضرب الثاني ما اوجب حالا كالعلم والارادة وما اشبههما وقد ابطلنا ان يكون على صفة
الضرب الاول وكونه على صفة الثاني يقتضي حدوث ما فيه هذه المعاني له على بعض الوجوه لان ما يحل الحي
لا يجوز ان يستحيل وجوده على كل حال ولا يصح عدم ذلك الحي ان الجنس فيقتضي ايضا ما ذكرناه من استحالة تزايده بقدم
من حيث وجب ان يكون هناك ما يوجب الحال المخصوصة فان قيل كل الذي ذكرتموه انما يدل على انه تعالى
لا يشبه الاعراض المعقولة فمن اين انه لا يشبه عرضا لا تعقلونه وليس قد قال بعضكم انه غير ممتنع ان يكون
في مقدور الله تعالى لون يخالف بعضه من الالوان فالا جاز قياسا على ذلك نوع يخالف هذه الانواع
فعند اثبات ما لا يعقل ولا يقتضيه الدليل باطل لانه يؤدي الى الجهالات التي قد تقدم ذكرها وليس اثبات لون
يخالف هذه الالوان يجري مجرى اثبات عرض يخالف جميع الاعراض المعقولة لان من اجاز ذلك اجازه
على وجه معقول وبان يحصل للمحل به هيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج قوله لان من اجاز ذلك اجازه على
وجه معقول وبان يحصل للمحل به هيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله هذا عما يعقل وليس هذا سبيل اثبات
عرض لا يعقل ولا يجري مجرى المعقول من الاعراض في شيء من الصفات والكلام على ان ذلك لو ساغ وجاز
لثبت ان يثبت ما يخالف الاعراض المعقولة لاستحال كونه تعالى من جنس ذلك لانه لا بد في ذلك الذي
اثبت من ان يكون محدثا اذ وجد كان محدثا وكيف يشبه القديم ولا يسوغ اثبات عرض يخالف ما يعقل
من الاعراض يستحيل وجوده على كل وجه لان الطريق الى معرفة كون الذات معدومة صحة وجود ما هو من جنسها
فاذا لم يصح ذلك فيه لا يصح ان يعلم وكيف يثبت على ان الفعل وما يقتضيه الفعل لا يدل على كونه لصفة بعض الاعراض
فيجب نفي ذلك فيه على ما تقدم **فصل في انه تعالى لا يصح ان يحل جسما** ومما يدل على
ذلك ان الحلول كيفية في الحوادث فلو وجد لا ينفصل منها وليس يجري مجرى الصفات التي ينفصل بعضها من بعض وايضا
مع ذلك يستحيل عليه الحلول لانه كان يجب ان يكون حلوله لم ينفصل من وجوده وهذا يقتضي حلوله فيما لم يزل
ويوجب قدم المحال وايضا فقد ثبت ان حلول المحل انما يتعلق بوجوده ويختص به الا بدين بطلانه ببطلانه الا
ترى ان السواد الحال في بعض المحال يبطل ببطلان محله دون بطلان ما لم يحله للعلة التي ذكرناها وهذا يقتضي
جواز البطلان عليه تعالى متى بطلت المحال وفي استحالة العدم عليه دليل على استحالة الحلول وايضا فلو حل بعض المحال
لم يصح ان يفعل في حيز آخر غيره في المشرق والمغرب وليس يمكن ان يقال انه يحل جميع المحال فرارا من ذلك

لانه كان يجب ان يكون من جنس التأليف حيث حال المحلين ومن حيث حل اكثر من ذلك يجب ان يجري
مجرى العلمين اللذين يتعلقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة وتعلق احدهما بمعلوم آخر لا يتعلق به
صاحبه فانهما يجب ان يكونا مثلين مختلفين وايضا فليس يصح حلول ذات في محل من غير ان يؤثر ضربا
من التأثير حتى يكون لوجوده تأثير فيه من الحكم ما ليس لفقده لانه لو لم يكن حاله ما زاد على ذلك لا حكم
معقولا يمكن ان يشار اليه فيقال انه يحصل عند حلول القديم سبحانه ولولاه لما حصل لان سائر الاحكام
المعقولة مستندة الى جهات مخصوصة ليس منها كونه حالا فيجب الفصل لاستحالة حلوله قديما وايضا فلو صح عليه
الحلول لم يخل من ان يكون حالا فيما لم يزل في كل حال وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة او يكون حالا بعد ان
لم يكن كذلك ثم لا يخلو من ان يحل مع جواز ان لا يحل او يكون حالا على سبيل الوجوب متى وجدت المحال ففي الوجه
الاول كونه دالا لمعنى ولا يجوز ان يكون السواد حالا لمعنى لان السواد يحل المحل لوجوده فيستغني عن امر سواه
وليس كذلك القديم وعلى قولهم لانه وجد غير حال ثم حل فلا بد من معنى كما ان السواد لو صح ان يحدث ولا يكون
حالا ثم يحل او يحدث غير حال لاحتاج الى معنى فان قيل فاي شيء يفسد كونه حالا لمعنى قيل لو حل لمعنى لوجب
ان يختص به ضربا من الاختصاص يصح ان يوجب كونه حالا ولا يخلو ان يكون اختصاص ذلك المعنى به من
حيث حله او جاوره او من حيث حل محله ولا يجوز ان يحله ولا يجاوره لان ذلك يوجب كونه متحيزا
وكونه كذلك يحيل حلوله على ما قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة ولا يجوز ان يحل محله لانه ليس
بان يقتضي حلوله اولى من ان يقتضي حلول كل ما يصح حلوله في ذلك المحل مما يحله وهذا يقتضي الا ينحصر ما يحل المحل
لان ما يصح حلوله فيه لا ينحصر وهذا يبطل ان يكون ذلك المعنى موجودا الا في محل على ان العلة الموجبة
للصفة لا يصح ان يحل بها ذلك شيء غير الصفات التي توجبها لغيرها الا ترى ان العلم لما اوجب كون العالم
لم يجز حله ان يكون بصفة العالم وكذلك سائر العلل وقد علمنا ان المعنى يحل المحل فكيف يقال لو كان
ما يحل المحل وكيف يصح ايجابه كونه حالا وبعد فاذا اشتركا في الحلول فليس احدهما بان يوجب صاحبه
حالا باولى من الآخر وهذا يؤدي الى ان كل واحد منهما علة الآخر في الحلول وذلك يوجب علة نفسه
فان قيل وباي شيء يفسد ان يكون حالا على سبيل الوجوب اذا وجدت المحال قلنا يفسد ذلك
من حيث انه لا يخلو من ان يكون المقتضي لوجوب حلوله وجود المحل او صفة هو عليها في نفسه ولا يجوز
ان يكون المحل يقتضي ذلك لان من شأن المحل ان يصح حلول ما يحل فيه ولا يوجبه لانه انما يصح حلول

الاشتباه فيه لكونه متحيزا وهذه الصفة تصحح الحلول ولا لوجه فلا بد من ان يكون المقتضي لذلك صفة ترجع اليه وان جاز
ان يقال ان وجود المحل شرط في حلوله كما نقوله في كونه تعالى مدركا والذي يبينه ذلك ان تلك الصفة المقتضية
لحلوله لا بد من ان يكون معقولا ويصح منه تعالى لا يصح ان يقتضي ذلك لانه لكونه موجودا قادرا عالما حيا مدركا
فهو مقتض لكونه عالما لا لاقتضى فيه مثله واوجبه لانا نشارك في هذه الصفات اجمع وشمل المقتضي لا بد من ان يقتضيه
حيث حصل الا ترى ان كونه تعالى حيا لما اوجب فيه كونه مدركا بشرط وجود المدركات اوجب ذلك فينا
وليس لاحد ان يقول ان هذه الصفات تقتضي فيه تعالى الحلول لصحته عليه ولا تقتضيه فينا لاستحالته علينا من حيث
كنا اجساما وذلك ان ما احال الحكم في بعض الذوات يحيل اختصاصها بما يصححه او يوجبه ولهذا كان العدم لما احال
كون الجوهر محتملا للاعراض احال كونه متحيزا وعدم القدرة لما احال صحة الفعل بها لما تعلقت فلو كان المصحح او الموجب
لكونه تعالى حالا بعض هذه الصفات لوجب ان المستحيل ذلك علينا يستحيل حلوله في حصولها لنا مع استحالة الحلول علينا
ودلالته على بطلان تأثيرها في الحلول وليس له ان يقول ان كونه قديما هو المقتضي لحلوله او وجوب كونه مستحقا
لهذه الصفات ونحن لا نشاركه في كونه قديما ولا في وجوب استحقاق الصفات وذلك ان كونه قديما انما
يرجع به الى وجوده وان كان يجب فيه الاستغناء عن موجد ووجوب الوجود له في كل حال فما يرجع من هذه
الصفة الى الاثبات فنحن نشاركه فيه وما يرجع الى النفي من الاستغناء عن موجد وما يجري مجراه لا اعتبار به ولا
تأثير لمثله ولان من شان كل صفة اقتضت حكما ان يقتضيه في كل موصوف كانت واجبة فيه او جائزة
الا ترى ان كون القادر قادرا لما اقتضى صحة الفعل مع ارتفاع الموانع اقتضاه في كل قادر وجب له ذلك
او جاز عليه وكذلك كون الحي حيا لما اقتضى كونه مدركا بشرط وجود المدرك اقتضاه في كل حي
وجب كونه كذلك او لم يجب وبهذا ابطلنا مذهب من قولهم انما وجب كونه عالما لا عند وجود المحل لوجوب كونه عالما
قادرا حيا فان قيل فبأي شيء تنكرون ان يكون ما هو عليه في ذاته من الصفة التي تخالف بها جميع الذوات هو المقتضي
لحلوله او المصحح ذلك عليه قيل له فسد ذلك من جهة ان ما عليه الذات متى اقتضى حكما وجب ان تقتضيه متى وجد ولا يجوز ان يقع الوجود
الا بمقتضيه كالجوهر لما اقتضى ما هو عليه في ذاته تحيزه اقتضاه مع الوجود ولم تقف على امر زائد على الوجود فلو كان
ما هو تعالى عليه في نفسه يقتضي حلوله لاستحال وجوده فهو غير حال وقد بينا ان ذلك يقتضي قدم الجوهر وايضا فان ما
يجب لموصوف من الاحكام لما هو عليه في ذاته يجب ان يبين به من غيره ولا يشاركه فيه ما خالفه ولا يشاركه
ما يجب استحقاقه ولهذا لا يصح ان يشاركه الجوهر في التحيز ما خالفه ولا يشارك القديم تعالى في كونه تعالى قادرا

ما قاله

ان له وقد علمنا انه لو صح الحلول عليه لكانت حاله كحال الجوهر في كل المحال في انه متى صح ان يحل ووجد المحل وجب حلوله
فلو صح صحة حلوله لما هو عليه في ذاته لاستحال ان يثبت الا في هذا الحكم على الوجه الذي استحقه ما يكون الا لازما
فان قيل الا جاز ان يجب كونه حالا في المحل عند وجود المحل لا لعلة ولا لمقتضى بما هو عليه من الصفات كما ان
العرض يحل المحل لا لعلة ولا لشيء هو عليه من صفاته قيل له انما صح ذلك في الاعراض لان حلولها في المحل يرجع لحدوثها
وكيفية الوجود فجرى مجرى الاحكام التي تتجدد بحدوث محدثها في الاستغناء عن العلل وانما يرجع الى الذات
وليس كذلك حاله تعالى لو صح عليه الحلول لانه كان يحل المحل بعد ان لم يكن حالا مع وجوده في الحالين وكل صفة
وجبت لموجود بعد ان لم تكن واجبة ولم يتوقف على علة توجبها فلا بد من ان يقتضيها الذات على
وان يتعلق ذلك بشرط كما نقوله في كونه مدركا وهذا واضح لمن تأمله **فصل فيما يتعلق
بالعبارة في هذا الباب** اعلم ان كل لفظة افادت معنى من المعاني وعلم استحالة ذلك المعنى في ذات من
الذوات لم يجز اجراؤها عليه الا على وجه التلقيب دون الافادة وقد ثبت ان المعنى المستفاد من وصف الجسم
بانه جسم لا يصح على الله تعالى فيجب نفيه ايضا ولا يحسن ان لا يوصف بانه جسم على الوجه الذي يدل على
ان معنى الجسم لا يجوز عليه انهم وضعوا هذه اللفظة لما جمع الطول والعرض والعمق يبين ذلك انهم يصفون ما ذا
ذهب في جهة الطول والعرض بانه اجسم من غيره ولا يصفونه بانه اجسم متى زاد لونه او بعض صفاته وهذه اللفظة
مبنية على لفظ افعل بمعنى في موضوعهم على الزيادة ولا يدخل فيه الا بين شيئين يشتركان في صفة فيها الزيادة والمبالغة
واستعملوها في كل صفة امكن فيها التزايد على الوجه الذي ذكرناه فدل قولهم اجسم فيما زاد طوله وعرضه وعمقه
على ان قولهم جسم ينبئ عن الطول والعرض ولا يعترض ما ذكرناه قوله تعالى ذلك خير ام جنة الخلد وانه ادخل لفظ
افعل فيما لا يشتركان في الصفة وذلك ان الكلام قد يخرج كثيرا في لسان العرب على حسب اعتقاد المخاطب واذا
كان الوقف على المال اعم ان ارد الموثر لها على ما يعتقده كانه قد اعتقد ان الذي هو عليه خير مما يحمل له جاز ان يقال
الذي اعتقدته وعلمت انه خير ان كذا وكذا وقد قيل في ذلك ان لفظ افعل يقتضي ما ذكرناه اذا كانت خبرا فاما
اذا خرجت مخرج التقريع والتهديد جاز ان يراد بها خلاف ذلك على جهة المجاز فان قيل ومن اين لفظ اجسم من
كلام العرب الذين يحتج بلغتهم قيل لا اشتباه في ذلك على من تأمل خطابهم وقد قال عامر بن الطفيل ٭ وقد علم
الحي من عامر ٭ بان لنا ذروة الاجسم وان عامر وان لم يقصد بقوله هذا الى ما ذكرناه من معنى الزايد في الطول و
العرض والعمق فقد ثبت به ان هذه اللفظة مستعملة عندهم معروفة في خطابهم وليس يمكن احدا ان يكون حقيقتها

ولا ما ذكرناه لان ما عداه لا شبهة في انها لم توضع له وانما استعملها اشعريهم بالحقيقة لانه جعل الزائد في النحو
والمجد كالزائد في الطول والعرض والعمق كما جعل الزيادة التي يستعمل في الجليل والاشبه يستعمل في غيره على انه شبهة
في قوله جسم وهو جسم ولا يمكن دفع ذلك من استعمالهم وكل ما جاء منه فيه وضع مثل هذه على منتفي العظم قياس مطرد وانما
يقولون ظريف واظرف وكرم الرجل فهو كريم واكرم ويمكن ايضا ان يقال لفظ افعل يقتضي المبالغة فيه ثم لم يخبر
انه وجد انهم يقولون جسم لما زاد ذهابه في الجهات فيجب ان يكون قولنا جسم موضوعا لما فيه الزيادة فيقال
جسم لان كلام الجسيم في باب المبالغة كلام الجسم وهذه الجملة التي ذكرناها تبطل قول من ذهب في الجسم الى انه الطويل
بنفسه لان هذه الصفة لا يصح فيها الزيادة والتفاضل وقد ثبت ان وصف الجسم بانه جسم يدخله الزائد ويبطل ايضا
قول من ذهب الى وصف الجسم بانه جسم يفيد انه مؤلف او انه موضوع للجوهر على ما يحكى عن الصالحي لان كل ذلك
لا يصح فيه معنى الزائد وان كان لو ثبت انه يفيد المؤلف او الجوهر لكان يجب ان نفيه عنه تعالى من حيث
لم يكن بهذه الصفة مثل ما يجب ان نفيه اذا كان مفيدا لما ذكرناه من ان من وصفه تعالى بانه جسم من حيث كان
قائما بنفسه عنه ان الصفة بانه جوهر لانه قائم بنفسه واني يوصف جملة الجسم بذلك لا اختصاص كل جوهر منه
الصفة وليس يكون ايضا قوله قائم بنفسه من ان يريد به استغناءه عن محل ومكان او يريد انه حي وموجود لوجوده
ولا يكون الا على كل حال فان اراد الاول لزمه ان يسمي ارادة القديم تعالى وكراهته وفناء الجواهر بذلك
ويسمي المعدوم ايضا به وان اراد الثاني لزمه ان يصف جميع الاعراض الباقيات بانها اجسام فان صح ما
نفيه ان يسمي بانه جسم على جهة التلقيب فقد ان حيث كان الوجه في الالقاب هو ليمكن الاخبار عن الذوات
في حال الغيبة كما يمكن الاشارة اليها في حال الحضور فان تم اللقب مقام الاشارة فيجب ان لا يجيز استعماله الا فيمن يصح
عليه الغيبة والحضور وذلك لا يصح عليه تعالى من حيث كان في كل حال بمنزلة الحاضر الذي لا تبعد الاشارة اليه لان
ذكره والاخبار عنه بصفته التي ينفرد بها تجري مجرى الاشارة اليه في كل حال ولا يبعد فجرى مجرى الاشارة به
ولكان مما يمكن الاشارة اليه في كل حال ويبعد رجوعه عن كونه مشاهدا فكانا لو فرضنا ذلك لصح تلقيبه
ولكان حيا فكذلك تلقيب القديم تعالى ولا يلزم على ما ذكرناه في الغرض باللقب بكنية الشخص بعد تلقيبه لان ذلك
لم يفعل التعريف بل التعظيم وكان المقصد بالكنية في الاصل عند القوم التفاول ولا يلزم عليه ترادف الالقاب
لان الغرض في كثرة الالقاب تخفيف وليس المقصد بالجميع الى التعريف بل لا يستحق تلقيب الشخص بالالقاب
الكثيرة في الحال الواحدة اذا كان غرضهم التعريف دون غيره ولا يلزم عليه تلقيب الله وان كانت الاشارة اليه

مكنه لان حضوره لا يمنع من جواز غيبته والى جرى مع غيبته الى الاخبار عنه ان لا وصاف التي ينفرد بها من المزية
في هذا الباب ما ليس باللقب لان الاشتراك في الصفات التي تختص بها لا يصح واجرى عليه اللقب الذي يشارك
فيه وكان يحتاج عنده الى ان يذكر ان يضم ما يبين به من الاوصاف الى اللقب فيرجع الا بانه والتعريف بخلاف ما
ذكرناه ان اللقب فيه تعالى لا معنى له وان الاخبار عنه بما يبين به من الصفات اولى ليس لقيت ان قال الله
لقب على ظنه وتوهم وذلك انه قد قيل ان اصل هذه اللفظة لاه ثم ادخل الالف واللام للتعظيم ولاه واحد قال
الاعشى كحلفة من ابي رباح يسمعها لاهه الكبار وقيل ايضا ان اصل ذلك اله فدخلت الالف واللام عوضا
من الهمزة فحذفت الهمزة التي بين اللامين والقيت حركتها على اللام الاولى وكانت ساكنة ثم اسكنت وادغم
وادغمت في اللام الثانية فاما تسميته تعالى شيء فليس ايضا بلقب لان هذه اللفظة وان لم يفد في المسمى بعض الصفات
التي تميزها عن غيره في الاصل ما وضع مفيدا به وانما خرجت من باب التميز من حيث اشترك جميع ما يستعمل فيه
في فائدتها الا ترى ان جميع ما يسمى يصح ان يعلم ويخبر عنه فليس يرجع الى غير الذي لم يفد اللقب في ... لا يفيد من
حيث لم يوضع في الاصل للافادة والذي يبين ان لفظة شيء في الاصل مفيدة مخالفة اللقب ان تبديلها واللغة
على ما هي عليه لا يصح وان صح في الالقاب تبديل ثبات اللغة ابتداء بل وليس قولنا انه تعالى شيء لا كالاشياء كقولنا
انه جسم لا كالاجسام لان قولنا شيء لا ينبئ التحيز ولا التأليف فما يمتنع عليه وقولنا جسم ينبئ عن التحيز والتأليف
به فاذا قلنا انه شيء لا كالاشياء لم ينقض آخر الكلام ما ابتداء به واذا قلنا جسم لا كالاجسام فقد نقضنا
بآخر الكلام ما ابتداناه في صدره وجرى مجرى قولنا انه جسم وليس بجسم وانا على ذلك لا يجوز فيما جيد ومن قال
انه موصوف بالكلام ولعينين وان ان لالى نا من فاما من اثبت له تعالى يدا ووجها وجنبا ولم يرجع بذلك الى ما يفيده
هذه الالفاظ من الجوارح وانما يستعمل لفظ اليد في النعمة او القوة ولفظ الوجه في الاخبار عن ذات الشيء نفسها
العين في العلم بالشيء وادعى في كل ذلك انه من صفات ذاته فانه ليس يخلو من ان يشير بقوله انها صفات
ذاته الى الصفات التي اثبتناها له تعالى من ... كونه تعالى حيا قادرا عالما ... كل ذلك او يشير
الى غير ذلك فان اراد الاول فقد خطأ في العبارة وهي ليس معقول ما هو موضوع لشيء لكان يقولها وقد
تقدم ان اثباته تعالى على صفة لا يدل عليه الفعل بنفسه او بواسطة لا يصح وليس في الفعل ما يقتضي اثباته على اكثر من صفاته
التي اثبتناها وتسميته التي فيتلية فرع على اثباته وان اراد الاول فهو مخطئ من طريق العبارة لانا بيدها الوجه
لم يستعمل في حقيقة اللغة والمجاز الا في من عرف اهلها في صفات يحل فلا فرق بين من يطلق ذلك فيه تعالى على

هذا الوجه وبين من اطلق انه جسم واراد به بعض ما هو عليه من الصفات اثبتناه [illegible] وليس لهم ان يتأولوا ما جاء
في ذلك اي قوله تعالى بل يداه مبسوطتان وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وما اشبه ذلك لان ظاهر ذلك
لا يجوز وهو ما نزل بلغة العرب ان يحمل على ما يستعمل في لغتهم حقيقة ومجازا لان تجويز شيء من ذلك يوجب الشك
في جميع مراده بخطابه وليس هذا بمنزلة ما جوزنا من خطابه لهم بالاسماء الشرعية التي اراد الله تعالى بها خلاف ما يقتضيه
اللغة في شيء لان ذلك انما يسوغ بعد ان دل على مراده بها وصار ما قرره ودل عليه من مراده كما لو اضيف اللغة في
انه نقل عن طريقة اللغة وكل هذا غير ثابت فيما ادعوه على انهم اذا عولوا في ذلك على الظاهر ولم يجيزوا المعاني
فيجب ان يقولوا ان له اعينا بقوله تعالى تجري باعيننا وايدي بقوله مما عملت ايدينا وكان ينبغي ايضا ان يثبتوه
نورا لقوله تعالى الله نور السموات والارض وهم يعترفون ان ذلك من صفات ذاته فكان قد لوا في [illegible] ما ذكر في هذه
الآيات المتشابهات فقد بينا على ما اصل اثبات مثل ما ذكره ان معنى قوله تعالى بل يداه مبسوطتان اي نعمه مبسوطة ورزقه
دار كما تقول العرب يد فلان مبسوطة اذا اراد وصفه بالجود وكثرة العطاء ومثله قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وهذا القول رد على اليهود الذين ادعوا ان الله قد امسك عنهم رزقه وحبس خيره ولم يجودوا
لهم بما هم يعرفونه وقيل ان الوجه في تثنية اليدين انه اراد نعمة الدنيا والدين او النعم الظاهرة والباطنة وقوله
تعالى لما خلقت بيدي معناه لما خلقت انا وان كان الله ذكر اليد وهذا كقوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وقوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه اي بملكه وقدرته كما قال تعالى ما ملكت ايمانكم وقولهم فلان يملكها بيمينه ملك
اليمين وانما يضيفون كل ذلك الى اليمين تحقيقا للامر وتأكيدا للملك لان اليمين اشرف من غيرها واقوى فقاوموا بذلك
في المعنى وقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة لان غاية ما يتصرف فيه بيده كيف شاء وقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم معناه انه اقوى منهم واقدر وقوله تعالى تجري باعيننا معناه تجري ونحن نحفظها كما تقول العرب هذا الشيء بعيني اي لا يخفى
علي [illegible] وقوله تعالى ويبقى وجه ربك فالمراد انه يبقى ربك وقد يعبر عن الذات بالوجه كقولهم فعلت هذا لوجهك وهذا وجه
الصواب وقوله تعالى في جنب الله اي في طاعته ودينه كما قال الشاعر [illegible] كل شيء في جنب فلان اي في محبته وهذه جملة كافية
وشرحها يطول

باب الكلام في نفي الرؤية عنه وجميع ضروب الادراك

اعلم انه لا كلام لنا في هذه المسألة مع المشبهة لانهم اذا قالوا انه يدرك بالحواس فقد ناقضوا قولهم [illegible] ذهبوا الى ما
يقتضيه ونحن لا ننكر رؤية الاجسام والمشبهات وانما كلامنا الآن مع من نفى التشبيه عنه تعالى واثبت الرؤية او
غيرها من ضروب الادراك لان ما يحكى عن ذلك على التشبيه قد ابطلناه بابطال التشبيه

فصل في انه

تعالى

تعالى يستحيل رؤيته المعتمد في هذا الباب على ان الرائي منا متى حصل على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات
وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يصح ان يرى وارتفعت الموانع
المعقولة فلا بد من كونه رائيا له ولهذا نقول ان الرؤية اذا صحت وجبت [illegible] وهذه الجملة يحتاج
فيها الى بيان اشياء منها ان احدنا على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات [illegible] في ذلك الكلام في نفي كون
الادراك معنى والحاسة [illegible] وما اشبه ذلك من ضروب الشبه ومنها ان الموانع التي تمنع من الرؤية معقولة
ومنها انه لو كان مرئيا في حقه لوجب ان يكون على الصفة التي لو رآه لرآه عليها ومنها ان ما كان سبيله
الوجود ان الرؤية متى صحت وجبت ومنها انا [illegible] ذلك على [illegible] الذي [illegible]
محل النفس الاول فهو ان الواحد منا انما يرى المرئيات لكونه حيا بشرط وجود المرئي وارتفاع الآفات والموانع
وقد دللنا على ذلك في باب الصفات في هذا الكتاب وشرحناه وهذا [illegible] ما ذكرناه من ان احدنا متى كان حيا
لا آفة به [illegible] عليه من الصفات [illegible] وارتفعت الموانع [illegible]
[illegible] يذهب اليه خصومنا من ان الرائي انما يرى برؤية توجد فيه [illegible] ذلك [illegible] في كونه رائيا [illegible] وذكرنا
[illegible] ذكرنا [illegible] وكان لذلك وجب ان [illegible] طريقة اثبات
المعاني وقد [illegible] خلاف ذلك [illegible]
ذكرناه [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فان ذلك [illegible]
[illegible] ان القديم تعالى [illegible] ان يكون رائيا لكونه حيا بشرط وجود المدرك [illegible]
[illegible] حصل احدنا حيا وجد المدرك وارتفعت الموانع والآفات [illegible] لان المنفي لا يجوز ان يختلف
[illegible] والمواضع [illegible] المقتضي [illegible] وتكامل الشروط [illegible] ان [illegible]
تعالى لكونه [illegible] وجب [illegible] خلاف [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] الرؤية [illegible] الآية [illegible]
[illegible] وليس يمتنع ان يكون الشرط [illegible] الدليل [illegible]

بغير بلى ايها الصحيح مع كونه احدنا حيا وصحة حواسه وحضور المرئي وارتفاع الموانع الا ان يفعله او يفعله لبعض الاسناد[?] ان
بعض معلومات وبها في الاحكام وهذا يؤدي الى ان نشك في ان بحذائنا الجبالات التي سترها عنا
وليس لاحد ان يعترض ما ذكرناه بان يقول ان مع الشروط التي ذكرتم لابد من وجود الرؤية واما من حيث
احتمالها المحل ولا بد من وجوب ما احتملها المحل ولا بد من وجوب ما احتمله او من حيث ان الشجرة او بعض الاحوال التي
شرطتم تولد الرؤية وذلك ان فرضنا تم مع الحي وزعم ابطال هذه المذاهب لانا انما نحاول ان احدنا
اذا كان حيا صحيح الحواس وارتفعت الموانع ووجد المرئي فلا بد من كونه رائيا له فاذا سلم ذلك لم نفتقر
الى ان نسند الى وجود رؤية يجب وجودها والذي نقصد اليه رفعه الان ان الرؤية لا تجوز ان تكون مما يصح ثبوتها
وانتفاؤها مع الشروط التي ذكرناها واذا صح ذلك فقد تم ما اردناه ونعني ان نتكلم على ان الرؤية لا تكون
متولدة ولا مما يجب وجودها عند احتمال المحل وكانت معنى فيما يأتي من الكتاب ان شاء الله تعالى بتفصيله
فان قيل بما انكرتم ان يكون احدنا يحتاج في رؤية القديم تعالى الى حاسة سادسة فليس يجب اذا كان يصح في
على ما ذكرتم ان يكون على الصفة التي معها يصح ان يرى جميع المرئيات قلنا فليس يخلو من ان يكون يرى بتلك
الحاسة الرؤية المعقولة التي تحصل بهذه العيون او ان يرى بها على طريقة اخرى لا تعقل الوجه الاول يقتضي ان
نراه بهذه العيون لان اختلاف صفات حاسة الرؤية لا يمنع من الاشتراك في الرؤية الا ترى ان العيون
قد تختلف في السعة والضيق والرقة والكحل وما اشبه ذلك من الصفات مع اتفاقها في ان ما يصح ان يرى
ببعضها يرى بسائرها وجرت حاسة الرؤية مجرى القدر في انها وان اختلفت فجنس ما يفعل بالجميع لا يختلف والوجه
الثاني فهو خارج عما نحن بسبيله لان كلامنا انما هو في نفي الرؤية المعقولة عنه تعالى على ان ما لا يعقل لا يصح اثباته
ولا الكلام عليه لان ذلك يؤدي الى الجهالات ولا فرق بين من اثبت رؤية على خلاف ما يعقل وبين من
اثبت ذلك في العلم وغيره من الاجناس وربما قيل على هذا الوجه انه لو كان في المقدور حاسة سادسة يدرك
بها ما لا يدرك بهذه الحواس لوجب ان يجد البعض لفقد هذه الحاسة ونقصا في الحال لان فقدها كافقد
الغريزة ذلك عند فقد حاسة العين والاكمه الذي لم ير قط ولم يعرف بكيفية الادراك بهذه الحاسة على ان الذي
الى الحاسة السادسة يلزمه ما له من تجويز ادراك جميع الذوات الموجودات بتلك الحاسة وادراك المعدومات
ايضا ويلزم ايضا تجويز ان يرى بتلك الحاسة الاشياء على خلاف ما هي عليه الكلام في الفصل
الثاني من القسمة المتقدمة فاما الكلام في ان الموانع المعقولة المؤثرة في الرؤية هي القرب المفرط

لانه حيث ما حصل من اتصاله او ما يجري مجراه ولا يجوز اختلاف الحال فيه وليس لاحد ان يقول فيفعل المؤثر في كونه تعالى
رائيا هو ما يستحقه عن الصفة النفسية وذلك لان ما عليه الذات لا يصح ان يقتضي صفة بشرط ثبوت امر منفصل عنها
الا ترى ان تحيز الجوهر لما كان مقتضى عما هو عليه في ذاته لم يجز ان يكون مشروطا بوجود امر منفصل بل كان موقوفا
على وجود الجوهر وانما كان كذلك من حيث كان مقتضى عما للذات عليه الا ترى ان منافاته التي للجوهر لما لم
يقتض عما عليه الذات بل كان مقتضى عما يقتضيه صفة الذات لم يمتنع ان يكون مشروطا بامر منفصل هو مصادفته
لوجود ما ينافيه واذا صحت هذه الجملة وجدنا كونه مدركا مشروطا بامر منفصل لم يجز ان يكون مقتضى عما عليه الذات
فان قيل وباي شيء تنفون ان يكون تعالى رائيا بوجود معنى قلنا لان ذلك المعنى لا يخلو من ان يكون
موجودا او معدوما فان كان موجودا لم يخل من ان يكون قديما او محدثا ولا يصح كونه معدوما لان المعدوم
لا يصح اختصاصه بايجاب صفة لذات دون غيرها ولان العدم يحيل ايجاب المعاني لاحكامها ولا يجوز
ان يكون قديما لما دللنا به على فساد وجود علم قديم وقدرة ولا يجوز ان يكون محدثا لانه لا يخلو من ان يحله
او يحل غيره او يوجد لا في محل ولا يجوز حلوله فيه لانه قديم تعالى لا يجوز ان يحله شيء من الاعراض ولا يجوز
ان يحل غيره لان ذلك المحل لا بد من وجود الحياة فيه ولا بد من ان يكون حكم ذلك الادراك راجعا الى من يرجع
حكم الحياة اليه لان العرضين اذا وجدا على وجه وكان ما يوجب ان الصفة فان احدهما يوجب الصفة لما
يوجبها له المعنى الاخر ولهذا انقطع على ان جميع ما فينا من القدر والعلوم يوجب الصفات لنا دون غيرنا
ولا يجوز وجود ذلك المعنى في غير محل لان الادراك لو كان بمعنى لوجب ان يكون له تأثير في المحل ويجري في
ذلك مجرى ما قلناه في الحياة وما دللنا به على استحالة وجودها لا في محل يدل في الادراك على شرطه ومنها انه
لو كان رائيا بمعنى لما امتنع ان يرى المحجوب والغائب لان الحجاب والغيبة لا تحجبان العين من احتمالها وجود
الرؤية فيها وليس لاحد ان يقول فكيف لا يلزمكم مثل ذلك بان نفيتم ان يكون الرؤية معنى وذلك ان احدنا
لما كان لا يرى المرئيات الا بحاسة صحيحة على صفة وجب اعتبار ما يتكامل من ذلك وقد علمنا انه لا يرى بحاسة الا بان
ينفصل منها شعاع على وجه مخصوص فما اثر في هذا الشعاع وجب ان يخل بالرؤية وقد علمنا ان الحجاب يقطع
عن الاتصال وكذلك البعد يفرقه ويبدده ولهذا ترى القريب دون البعيد والظاهر دون المحجوب وما
قاله الخصم بخلاف ذلك لانه اثبت معنى يوجب كونه رائيا فمتى كان المحل محتملا له فلا بد من صحة وجوده كان
المرئي محجوبا او ظاهرا او حاضرا او غائبا ومنها ان الرؤية لو كانت معنى يفعله الله تعالى وهو مخير في فعله

فمن

فهوان الموانع المعقولة المؤثرة في الرؤية هي القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب والرقة واللطافة وكون
المرئي في غير جهة محاذاة الرائي او كون محله بعض هذه الاوصاف وقد علمت ان جميع هذه الموانع لا تجوز عليه تعالى
من حيث لم يكن جسما ولا جوهرا ولا حالا في الاجسام والجواهر فان قيل دلوا اولا على كون ما ذكرتموه من الوجوه
موانع ثم بينوا جهة تأثيرها في المنع ثم دلوا على ان لا مانع سواها قلنا لا شئ امنع في كونها موانع من وجود ما ادرك مع
ارتفاع جميعها والاصح عنده ثبوت كل واحد منها على طريقة واحدة وبهذه الطريقة وعلى هذا الوجه من الاعتبار يعلم الموانع
من الافعال لكن هذه الموانع على ضربين احدهما مانع بوجوده كالحجاب ويجوز ان يلحق بذلك القرب المفرط والضرب
الآخر مانع بشرط كون المرئي على بعض الصفات كالرقة واللطافة والبعد ايضا على بعض الوجوه وكون المرئي في
خلاف جهة محاذاة الرائي لان اللطافة والرقة انما يمنعان من ضعف شعاعه وقلته ولو قوي الشعاع لم يمنع وكذلك
البعد على بعض الوجوه فاما كون المرئي في خلاف جهة المقابلة والمحاذاة فانما يمنع مع فقد الآلة التي يجعله في حكم المقابل
كالمرآة واذا حضرت فيه هذه الآلة لم يكن ذلك منعا وتجري الموانع من الرؤية في هذه القسمة مجرى الموانع من الافعال
لانها ايضا تنقسم الى ما يمنع الافعال بنفسه كالعدم العقود وربه والبعد والى ما يمنع بشرط كالثقل لانه يمنع بشرط فقد القدر
ولهذا قد يحرك الجسم الثقيل من امتنع عليه تحريكه حتى زيد قدرا فاما الكلام في كيفية تأثير هذه الامور التي ذكرناها في
المنع فهو ان من شرط صحة البصر ولو كان آلة في الادراك ان يتصل منه شعاع على سمت مخصوص ولقدر وانتظام مخصوص
فما اثر في ذلك كان منعا ولهذا كان ما قطعه او بتشعبه او فرقه او غير السمت الذي يجب فيه شيء من هذا بينه فالقرب المفرط
الذي يصير به المرئي ملاصقا للعين او في حكم المماس لها انما يؤثر من حيث يمنع من خروج الشعاع ونفوذه في سمته والحجاب
يقطعه عن الاتصال والبعد يفرقه عن انتظامه ويبدده والرقة واللطافة يقتضيان ان لا يتناسبه وكون المرئي في غير جهة المحاذاة
يخل بسمت الشعاع فقد بان جهة تأثير هذه الامور فاما الدلالة على انه لا مانع سوى ما عددناه فهو انه ليس يعقل سوى
ما ذكرناه ولو جوزنا مانعا لا يعقل لادى الى الجهالات والى انه يجوز ان يكون بحضرتنا من الاشياء من له صفة ما اثبته ورده
ان لم نره لمانع غير معقول وهذا يقتضي الشك في المشاهدات وارتفاع الثقة بها والثاني من وجه ان يرى ما لا يصح
عليه ويمكن ان يقال ان المعدوم مرئي في نفسه وانا لم نره لمانع غير معقول ويؤدي ايضا الى ان الحاسة يجوز ان يكون
فقده وان ما يستحيل ذلك فيه فيقال في كل امر قد ذهبنا من الجمع بين الضدين وتداخل الاجسام وقلب الاجناس الى
غير ذلك انه انما امتنع لمانع مجهول وكما يجب القطع على ان كل ما قد ذهبنا عليه مع ارتفاع الموانع المعقولة فهو غير موجود
فانه لا يجوز ان يكون [illegible] عليه وذلك لانا لا نراه مع سلامة وارتفاع الموانع المعقولة وليس لاحد ان يقول

ما انكرتم ان يكون المانع من رؤيته تعالى ضعف شعاع ابصارنا ومتى قوي رأيناه وهذا مانع معقول لان
ان ضعف الشعاع انما يمنع على وجه معقول وهو ان يكون المرئي رقيقا او بعيدا او لطيفا ولهذا يجري تقوية الشعاع
في هذا الباب مجرى تغير المرئي في نفسه وخروجه من الرقة الى الكثافة ومن البعد الى القرب فالوجه الذي يصح ان يكون
ضعف الشعاع مانعا معه لا يصح على القديم تعالى فلا يصح ان يثبت مانعا من رؤيته ولا فرق بين ان يخبر انه مانع
من رؤيته على وجه غير معقول وبين ان يثبت مانعا غير معقول على ان قلة الشعاع لا يخلو من ان يكون مانعا من
الرؤية بنفسها او بشرط كون المرئي على صفة وقد علمنا انه لا يكون مانعا بنفسها لانا نعلم ان رؤية الكثيف القريب
يصح معها ولو كانت تمنع بنفسها لامتنعت معها رؤية جميع المرئيات فثبت انها مانعة بشرط كون المرئي على صفة
فلا بد ان كان ضعف الشعاع مانعا من رؤيته تعالى ان يكون مشروطا بصفة هو تعالى عليها ولا يخلو تلك الصفة
من ان يصح خروجه عنها او لا يصح فان صح خروجه عنها فيجب علمنا حال صفته يمكن ان يراه الان مع ضعف الشعاع
من رؤيته يصح خروجه عنها وان كانت تلك الصفة لا يصح خروجه عنها فذلك يقتضي ان [illegible] يستحيل ان [illegible]
ان يصح رؤيته [illegible] لاستحقاقه ما يمنع [illegible] على انه كيف يصح ان يكون المانع من رؤيته صفة هو عليها
لا يصح رؤيته الا معه وقد علمنا ان ما هو صفة له الا ان يكون من صفات نفسه او ما هو عليها في نفسه وما هو بسبيل ذلك
صفة تقتضي صحة ادراكه ان كان مما يجوز الادراك عليه ويصح الرؤية والادراك كيف يكون هو المانع من [illegible] فبطلت
هذه الشبهة **الكلام في الفصل الثالث من القسمة المتقدمة** وهو انه لو كان مرئيا في نفسه
لكان في كل حال حاصلا على الصفة التي يصح رؤيته معها والذي يدل على ذلك ان الصفات التي تتجدد له
تعالى لا يجوز ان يكون مؤثرة في صحة ادراكه لان الذي يتجدد له من الصفات هو كونه مدركا ومريدا وكارها
ومعلوم انه لا تأثير لشيء من ذلك في كونه مدركا على ان الادراك لا يتعلق بالذات الا على اخص اوصافها
وما هو بسبيلها لا يجوز ان يتجدد القديم تعالى فصح انه لو كان مرئيا في نفسه لوجب ان يكون الان على الصفة التي لو
رأي لم يرا الا لكونه عليها **فاما الكلام على الفصل الرابع من القسمة المتقدمة**
وهو انه لو جاز مع حضور المرئي وارتفاع الموانع عن رؤيته وكون الرائي على الصفة التي معها يدرك المدركات
ان يكون الرؤية غير واجبة وكانت مع الصحة مما يجوز ان يحصل وان لا يحصل لادى ذلك الى ما قد ذكرناه بما تقدم
من الجهالات وارتفاع الثقة بالمشاهدات ولكنا لا نأمن ان يكون بحضرتنا افيال جاربة وقصور عالية والوادي العظيم
ونحن مع ذلك لا نراها ولكنا لا نرى الكتيبة [illegible] في الصغير ان يكون كبيرا والقصير ان يكون طويلا والى

ذا الجهة وان اشتبه كهو والكلام من الكلام مستغنى والموجب مبني بان يكون الادراك شاملا لبعض ذلك دون بعض
وهذا يؤدي الى ارتفاع الثقة بالمدركات نفيا واثباتا ويخرج من كمال العقل الذي لا بد منه ثبوت الثقة به
في النفي والاثبات معه وبعد فان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى ان الشيء يصح ان يكون مرئيا في وقت
بما يستحيل ان يرى عليه وذلك يؤدي الى انه يصح ان يكون مشاهدا لما يستحيل كونه بهذه الصفة وانما قلنا ذلك قادر
لان الطريق الى اثبات المشاهد ورؤيته هو بان نظر فيما نعتقد على اعدا ان نعلم كونه في دار وحصول الدواعي وارتفاع الموانع
فنثبت ما يستحيل كونه مشاهدا وهو مفعول من جهته وما نعتقد على خلاف هذه الوجوه لم يبق بعد ذلك فيه وهذه جهة علمه
هو الطريق الى ان هذا يصح ان يكون مرئيا في وقت مما يستحيل الرؤية عليه لانا متى لم نتحقق بان ما كان وكون على الصفة
التي معها ترى المرئيات والموانع المعقولة مرتفعة فمرئي في وقت الشيء ويصح رؤيته ما يستحيل رؤيته ولم يأمن ان
يكون جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها وان كنا الان لا نراها فان قيل كل الذي
اوردتموه من الزام الجهالات انما يلزم لو لم نعلم بصحة ضرورة بالشيء وما ذكرتموه من المدركات وهذا العلم قد حصل
المشاهد بحضرته ما ندركه واشياء ما لا ندركه وان كنا لا نجوز مثل حصوله في حضورنا عند ذكرتموه من المدركات وان لم وان كنا طو
ندركه ونعلم قلنا ان العلم بالشيء المدرك من حضرتنا متى كان طريقه الادراك مستندا الى العلم بانه اذا حضر
وجب ان ندركه ولا نجوز حصوله ممن جوز كون ذلك بحضرته وهو لا يدركه لا يعلم ان العلم الاول مستند الى الثاني
والعلم الثاني طريق له ولا يصح حصوله من دونه تبين ذلك ان العقل بهذا المعنى اذا جوز ان يكون بحضرتها
اجسام كثيفة وهو لا يدركها لم يعلم انه لا جسم بحضرتها وكذلك البصير اذا جوز ان يكون بحضرته ملك وجني
وما اشبههما من الاجسام اللطاف لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته جني وما اشبههما من الاجسام اللطاف
لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته فثبت ان العلم بالشيء والمدرك مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه
والعلم به وان من جوز خلاف ذلك لا يثق بالشيء والمدركات فان قيل كيف يصح دعواكم بان العلم
بانه لا جسم بحضرتنا مستند الى انه لو كان لادركناه وعندكم ان العقل مع انه يجوز ان يكون ذلك بحضرته
ولا يدركه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا جسم بحضرته وكذلك حكم البصير في الاجسام اللطاف
وانه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا ملك ولا جني بين يديه وقد يعلم ايضا العقل بحضرته
انه لا جسم بحضرته ومن علمنا عينه يعلم ان ملكا لا يدوم لم يحضره وان كان التجويز الذي ادعيتموه ازيغ
من العلم ثابتا في كل ذلك قلنا ما ادعينا ان احد العلمين مستند الى الاخر على كل حال وانما قلنا ان العلم

بالشي

بالشيء المدرك اذا كان عن طريقة الادراك فهو مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه فليس يمتنع
فيما ذكرته فيما اعتقدناه لانا وان جوزنا ان يفعل في قلب الضرير العلم بانه لا جسم بحضرته وفي البصير مثل
ذلك في الجني والملك فانما يجوز ذلك لا عن طريق الادراك بل على سبيل الابتداء واذا لم يكن هذا العلم على
هذا الوجه مستندا الى الادراك لم يمتنع حصوله لمن جوز ان يكون بحضرته ما لا يدركه ومن لم يكن عالما بان
ما بحضرته لا بد ان يدركه ويعلم وليس يمتنع ان يكون احد العلمين اصلا للاخر متى كان عن طريق مخصوص
وان لم يكن اصلا له على كل حال كنحو تعلق علمنا بانه تعالى حي بعلمنا انه قادر وعلمنا باثبات ذاته
تعالى بعلمنا بحدوث الاجسام او ما يجري مجراها من الاعراض التي لا يقدر عليها سواه لان تعلق بعض
كان كره ط هذه العلوم ببعض واستناده اليه متى كان عن الاستدلال والاكتساب ولو كان ضروريا لم يجب ذلك فيه
الا ترى انه جائز ان يفعل تعالى في العاقل العلم بانه حي ضرورة وان لم يكن عالما بانه قادر وكذلك
يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الاجسام وما يجري مجراها مما يدل عليه وان العلم الذي
يستند الى غيره ليس على كل حال هو العلم بالحال والذات لانه لا يجوز العلم بحال الذات على وجه من
الوجوه الا بعد تقدم العلم بها فان ما علم الضرير انه جسم بحضرته فهو ايضا خارج عما اثبتناه لانه انما يعلم
ذلك من طريق الاستدلال لا الادراك وكذلك على من يخبر انه ليس بين يديه ملك ولا جني انما يعلم
مستدلا على اثباته وذلك من حيث لو كان لا يختص بحضوره وده ولتعذرت لذلك عليه ايضا لم يحصل
وكل هذا خارج عما منعنا منه فان قيل هذا فرقتم بجواز فعل العلم بان الشيء ليس بحضرته لمن يجوز حضوره
الادراك ط ان لم يعلمه وادعيتم ان ذلك انما يسوغ اذا لم يكن العلم حاصلا من طريقة الادراك وبقي الان ان هذا اصل
العلم الحاصل فينا بانه لا جني بحضرتنا طريقه الادراك وانه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق لانه اذا جاز ان
يكون مبتدأ عن غير طريق جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه قلنا الذي يدل على ان العلم الحاصل فينا بالمدركات
نفيا واثباتا طريقه الادراك وانه ليس مبتدأ من غير طريق انا وجدنا اول العلم بالمدرك يترتب على الادراك
ويطابقه الا ترى انا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلق الادراك به دون غيره فلولا انه يتعلق به وان
طريقه اليه لم يجب فيه هذه المطابقة الا ترى ان العلوم التي تحصل فينا لا عن طريق الادراك لا مطابقة
لها فعلمنا بذلك ان الادراك طريق الى العلم بما ندركه ومثل هذا الاعتبار يعلم انه طريق الى نفي ما ندركه
لانا اذا ادركنا من بين ايدينا جسما علمنا انه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا وان لم يكن لما بين يدينا هذه الحالة فانا لا نجري

قوله فان قيل العلم الحاصل فينا
بالمدركات نفيا واثباتا طريقه الادراك
وانه ليس بعلم مبتدأ عن غير طريق كان
يفعل الله تعالى فيه العلم
بانه ليس بحضرته ... كلم
الحكم ه

محاله من المشاهی فی اللطافة والرقة وبه الحكم كل واحد من الاحفش والاعمش ومن جرى مجريهما فی ضعف البصر وقلة
الشعاع لا يعلم من الاشياء المدركات بحضرته ما يعلمه القوى البصر وانما يعلم الاشياء انما يدرك امثالها فلو لم يكن
الادراك طريقا الى الامرين لما وجب فيهما من المطابقة للادراك ما ذكرناه ولما امتنع ان يدرك الشی
ويعلم على خلاف ما ادركناه عليه وان يدرك مع كمال العقل ولا يدركه وكذلك كان لا يمتنع ان يعلم الاشياء ولو كان
يجب ان يدركه وان لا يعلم الاشياء ولو كان يجب ان يدركه وان لا يعلم الاشياء ولو كان لا يدركناه وعلمناه
وفی علمنا بثبت دلك ذلك وبدل على ان الادراك هو الطريق الى العلم بالمدركات فی النفی والاثبات معا
وان ما قدح فی طريق العلم لا بد من ان يكون قادحا فی العلم ومخلا به ويبين ما ذكرناه فی ان احد العلمين طريق الى
الاخر ان كل عاقل يرجع الى نفسه لانا لو افترضنا كل واحد من العقلاء الصحيح الابصار فعند لم يرجع قبل لما
فرع الى ان يقول لو كان رايته قبل كذا تلك الطريق بعينه فان قيل فا تم على هذا الكلام الذی يقدر نحوه من امرين
اما ان يقولوا ان جميع من تكلم فی هذه المسئلة لا يعلمون ابنه ان لا قبل بحضرتهم وهذا ما قد علم ضرورة بطلانه
لانكم تعلمون انهم عالمون بذلك او تقولوا انهم يعلمون مع التجويز الذی ذكرتم انه يقدح من العلم فينتقض ما اصلتموه
قيل لا بد من ان يكون من لقنوا فی هذا الباب عالمين باشياء ما ذكر فی السؤال وانهم عالمون بانه ليس بحضرتهم الا
ما قد ادركوه وعلموه الا انهم مع ذلك غير مجوزين لحضور ما ذكرناه من غير ان يدركونه ولا بد من ان يكونوا عالمين
بانه لو حضر لادركوه وليس بخبر بخلاف ذلك عن نفسه جاحد لا يجوز ان يخبر بخلاف ما هو عليه بل لا بد من بلغ
الى هذا الحد فی هذه المسئلة الا نفرا يجوز على مثلهم دفع ما يجدونه والاخبار بخلافه كما انهم يخبرون عن انفسهم
فی باب الكسب الذی لا يعقله احد بخلاف ما يجدونه وليس يمتنع مثل هذا على مثل قليل عددهم من اصحاب
المذاهب الباطلة ولا فرق بينهم فی هذه الدعوى الباطلة وبين من خبرنا بانه يعلم حال الجسم وان لم يعلم
دارة ويعلم المدركات وان لم يدركها ولم يخبره صادق عنها فی انا نعلم كذبه من حيث ادعى حصول الفرع
واشباه الاصل على ان هو لا انما يجوزون حضور ما لا يدركونه ان يحصل فی ابصارهم ضد الادراك الذی
هو كالافة للبصر والمخرج له عن كمال صحته وليس يجوزون ان لا يدركونه والبصر خال من الافات وما جرى
مجريها فقد ال الامر الى ما قلناه فان قيل السم تجوزون ان يخلق الله تعالى مثل من نعرفه من اولادكم واخوانكم
حتى لا يفرق بينهم شيا مع هذا التجويز منكم فبطلتم احدا ممن ذكرناه بعد مشاهدتكم له ثم تعلمون انه الذی
شاهدتموه او لا ولم تشكوا فيه وكذلك انتم تجوزون لان ما تتم الله تعالى اهل القبور من قبورهم وان تقلب

نسخه

ما وجملة زيتا وريل جامع ذهبا وانتم الان قاطعون على ان شيئا من ذلك لم يكن فلم يمنع التجويز فی جميع
ما ذكرناه من العلم بانتفائه وهذا ينتقض ما تقدم من كلامكم قلنا انما قلنا ان التجويز لشی يمنع من حصول العلم بخلافه وانما يمنع
من حصول العلم الذی من شانه ان يحصل ثانيا من طريق مخصوص مع فقد ذلك الطريق فاما العلم بان ما بنا
ما يثبت هو الذی من شانه ان يحصل ابتداء او لا فهو علم ضروری يحصل لنا عادة على سبيل الابتداء من غير ان يكون له طريق مخصوص
ومن هنا يجوز فی المقدور ان يخلق مثله وقد دللنا على ان العلم بما ذكرناه ليست له طريق مخصوص وليس العلم بما
من حضر ادركناه وليس اذا ثبت فی بعض العلوم ان له طريقا مخصوصا وجب مثل ذلك فی جميعها فيقاس عليه
وانقلاب الاجسام وما اشبههما خارج عن هذا الباب لان من يجوز ذلك فی المقدور يعلم انه لم يكن انه يقول
فيه على طريقة الاستدلال لا بالضرورة الا ترى ان كل الموحدين يجوزون ذلك ولا يقطعون على هذا فی زمان
الانبياء عليهم السلام ومن لا يجيز ظهور الاعلام الا على من يرجع منه فی هذا الوقت من حيث علم بالدليل انه لا نبی بعده
عليهم السلام ومن لا يجيز ظهور الاعلام على غير نبی من الشيعة واصحاب الحديث يجوزون ذلك فی كل حال الا انه يقطع
على انه لم يكن فاما الملحدون واصحاب الطبائع فعندهم ان ذلك مستحيل فی كل حال لا مرجع الى الطبائع او ما اشبهه
ويقولون ايضا فيه على ضرب من الاستدلال وان كانوا فيه مخطئين فما زال ان يكون هذا العلوم ضرورة يا بطل
وبطل الاعتراض به على ما ذكرناه فان قيل ليس يمتنع ان ادعيتم من ان العلم بانه لا مدرك بحضرتنا فرع على العلم بانه لو حضر
ادركناه ومن حق الاصل من العلوم ان يمتنع حصوله بغير حصول الفرع والم تجوزون انفكاك احد هذين العلمين من
صاحبه على ان الشبهة فيه ان العلم ليس بحضرتنا وان لم يعلم انه لو حضر لادركناه فقلنا انما يمتنع حصول العلم الذی هو اصل
وان لم يحصل الفرع متى لم يخرج من كونه اصلا ان يكون طريقا اليه ومتضمنا له فاذا كان بهذه الصفة لم يمتنع ان يعرف
والعلم بانه لو حضر المدرك لادركناه طريق الى العلم بانه ليس بحاضر متى لم يدركه فلا يجوز انفكاكه منه فاما الشبهة فلا بد
كانت عالمة باشياء المدرك من بين يديها ان تكون عالمة باشياء المدرك من بين يديها ان يكون عالمة بانه لو حضر
لادركته لان احد العلمين اذا كان اصلا متى فقد لم يحصل الفرع من دون اصله واستناد ذلك فی الشبهة لا يقتضی لما قال
من ادعى انه يجوز حضور الافيال العظام بين يديه وان لم يدركها مع السلامة وارتفاع الموانع وقول فی الشبهة بحالها
واشباهها الا بدركها على حصول العلم فی الشبهة ليس هذا العلم الذی يدعى حصوله فيها ويجب ان يرجع الى اخبار بحاله
ان شاء الله وان لم يثبت لم يفعله ولا بد من الاعتراف به لانه لا سبب يقع به يوجب حصول هذا العلم للعاقل
فكل عاقل يرجع الى نفسه الذی يوثق من انه يكون كثيرا من العقلاء لم يعلموا ذلك من حيث لم يعقل لهم هذا العلم وهل اذا

مسئلة التجويز لشی ما يمنع من حصول العلم بخلافه

مسئلة ما لا يكون طريقا الى الغير لا يحصل مع الشبهة ولا يمتنع ان يحصل العلم بالصدور قبل العلم الجامع بحكم

يجب ان يصدق من خبرك عن نفسه بانه لا يعلم انه لا فيل بحضرته فان قال لم وشيء من ذلك اشبه بالصيارفي حال
بعزي فقد علمت ان هذا العلم ما جرت العادة بحصوله للعقلاء الا بمجرى العادات فلا يجوز ان يصدق من خبرك
بخلافه قيل له اول ما في هذا ان العادات لا يجب ان تتساوى فيها جميع البلاد والاقطار واختلاف العادات فيما يختلف
للاماكن ظاهر فما ينكر ان يكون بالناس من خراسان والصين فعلا لا يعلمون ما ذكرناه مع السلامة كما لا يعلمون [illegible]
عادة من يعرف ذلك ويعدمون العلم بما ذكرناه لحصول استمراره في العقلاء بالشروط التي ذكرناها على حد واحد [illegible]
واجبا وهو مستند الى اختيار من لو لم يرد عليه [illegible] جاز ان يعدم حصوله بالعادة بل حصوله في جميع ما جرى مجرى [illegible]
السواد والبياض وايجاب العلة معلولها وانتفاء الحياة عند قطع الراس وهذه طريقة تؤدي الى خلط [illegible]
بالواجبات وكل شيء يفصل بين واجب وما هو قائم في العلم الذي ذكرناه فان قيل ان كان ادراك الشيء مع ثبوت
وتجويز حضوره ما لا يدركه وان ادركنا ما شاهدنا على ما يذهب اليه في الحجاب فهو ايضا لازم لكم من وجه
آخر لانكم تذهبون الى ان الرائي يحتاج في بعض المرئيات الى ان ينفصل من بصره شعاع يتصل بالمرئي [illegible]
لم يثبت بهذا الشعاع على الوجه الذي ذكرتموه اليس كانت ادراكه مقصوده وقوع حصول المرئي والسلامة من [illegible]
الشروط في الموضع [illegible] من ذلك ثم ما الذي يؤمنكم ايضا من ان ينفك طرف الشعاع او يعدل به عن جهة المرئي
وينقطع عن الاتصال به لان الشعاع جسم يجوز عليه مثل ذلك وهذا يؤدي الى تجويز ما جوزتموه قيل ان البصر متى كان
صحيحا فلا بد من ان يكون ذا شعاع ولا بد من انبثاثه ونفوذه واتصاله بما شاهده مع ارتفاع الموانع فلا يخرج
البصر من ان يكون ذا شعاع بخروجه من الصحة وليس يحتاج في رؤيته المرئيات الى اتصال الشعاع بالمرئي
على كل حال ويكفي في ادراك المرئي ان ينفصل الشعاع ويكون بينه وبين المرئي هواء وان لم يتصل نفس الشعاع
بالمرئي الا ترى انا حين نفتح اعيننا ندرك الكواكب على بعدها من حيث اتصل شعاع ابصارنا بشعاع الكواكب فاغنى
ذلك عن اتصال شعاعنا بنفس الكواكب وليس يجوز مع بعد المسافة واستحالة الطفرة ان يحصل شعاع ابصارنا في مثل
هذا الزمان اليسير متصلا بالكواكب [illegible] طرف شعاعنا [illegible] عن الاتصال بالمرئي [illegible] على حال
اذا كان [illegible] وبينه العلم الا ان [illegible] ان نرى تلك الظلمة [illegible] طرف
الشعاع عن جهة المرئي الى غيره لاجل ذلك [illegible] اختلافا في النظر حتى يصير بمنزلة الاحول الذي يرى
سواد الشيء كانه شيئان ومتى لم يجد الانسان ذلك من نفسه وكان بصره صحيحا فلا بد من [illegible] ما شاهده ولا
يكون هذا التجويز ثابتا فيه [illegible] فاما الكلام على الفصل الخامس من القسمة المتقدمة

فهذا انا لو كنا [illegible] ولكن لو قال لوجب ان يعلم [illegible] الى محل ادراك [illegible] ارتفاع اللبس ان يعلمه ولا يجوز
مع كمال عقله [illegible] ولا يعلمه واللبس الذي يجوز ان يعرض في المدركات لا يصح عليه تعالى لانه الحلول او المجاورة ولكون
المرئي [illegible] وشبهها وكل ذلك يستحيل عليه تعالى ونفي العلم [illegible] بالشبهة [illegible] من يعتقد [illegible] ويعتقده على ما ليس
هو عليه [illegible] دليل آخر ومما يدل على انه لا يرى بالابصار ان من شرط
الرؤية بالبصر ان يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل او يكون محله بهذه الصفة وقد استحال ذلك عليه تعالى [illegible]
حيث كان [illegible] وقد استحالت رؤيته بالبصر الذي يدل على ما ذكرناه من شروط ان الادراك [illegible] يحصل [illegible]
[illegible] الا ترى انا لا نرى ما وراءنا ولا [illegible] حتى لم يعرف [illegible] ما يقابله على
طريقة واحدة فجرت هذه الشروط في الادراك بالبصر مجرى [illegible] البصر وصحته في ان ذلك شرط في صحة الادراك لما
[illegible] فانه ليس يجوز حصول الشيء على وجه [illegible] واجبا لم يزد [illegible] لا يكون واجبا لان ذلك [illegible]
الوجوب [illegible] وقد علمنا ان الشروط التي ذكرناها [illegible] لم يزد الحال على ما ذكرناه [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] ايجاب العلة معلولها [illegible]
[illegible] على ما [illegible] في المراة وان لم [illegible]
[illegible] في حكم المقابلة [illegible] المراة [illegible] بهذه الصفة من حيث [illegible] الشعاع [illegible] المراة على هذا الوجه
[illegible] العين [illegible] في هذه الحالة تجري مجرى [illegible] العين [illegible] سؤال [illegible]
على هذا ان يكون السواد [illegible] ان الله تعالى [illegible] في غير محل [illegible] لان الشروط التي [illegible]
[illegible] رؤية المرئيات ما ذكرناه من الشروط [illegible] بهذا القول [illegible] رؤية السواد [illegible]
[illegible] السواد [illegible] في غير محل [illegible] ان يكون بحيث [illegible] في جهة دون جهة [illegible]
على هذا [illegible] في جهة [illegible] في حكم [illegible] اذا جاز ان يرى [illegible] تعالى [illegible]
من غير [illegible] وان كان [illegible] يحتاج في ذلك الى [illegible] وان كانت المرئيات
[illegible] فالجواب [illegible] يكون شرطا في رؤيته [illegible]
[illegible] المخصوص [illegible]
انه تعالى يرى [illegible] دليل آخر [illegible]
[illegible]

وجب القطع على ان الرؤية لا تثبت له في حال من الاحوال لان الله تعالى نفيه واثبات ولم يكن منفصلا به فلا
يكون اثبات المنفي منه او نفي المثبت الا نقضا واذا كان المنفي لا يجوز عليه تعالى وجب نفي الرؤية عنه في جميع الاحوال
فان قيل لو اخل الجملة التي ادعيتم فكلما الذي يدل على ان الآية تتضمن نفي الرؤية بالابصار فهو ان لفظ الادراك
وان كانت متى اطلقت في اللغة احتملت اشياء كثيرة كالعلم والبلوغ وادراك الحرارة والصوت وغير ذلك فانها
اذا قيدت بنفس البصر خصت وزال عنها الاحتمال واختصت بما يكون البصر آلة فيه وهو الرؤية دون غيرها وهو الذي
يدل على ان اهل اللغة العربية لا يفصلون بين قولهم ادركت ببصري ورأيت ببصري واحسست ببصري ولانهم يصفون كل ما بالحسان
اطلقوا عليه انه مدرك بالبصر بانه مرئي بالبصر وهذا واضح في تساوي معنى اللفظين وبعد فلو كانت الرؤية غير الادراك
لوجب انفصال احدهما من الآخر فلو كان احدهما لا يعقل منفصلا حتى ادرك ببصره شيئا ورآه على حالة واحدة واستحال ان يكون مدركا
ببصره وهو غير راء له وان يكون رائيا له وهو غير مدرك ببصره دل على ان المعنى في اللفظين واحد فان قيل لم انكرتم
ان الادراك المنفي في الآية انما هو الاحاطة التي لا تجوز الا على الاجسام دون الرؤية فنفي هذا الا لفظ يبطل بذلك
وجوه اولها ما قدمناه من ان اهل اللغة الذين اليهم يرجع في معاني هذه الالفاظ لا يفرقون بين قول القائل
ادركت ببصري ورأيت واحسست فمن ادعى ان الادراك بمعنى الاحاطة فكمن ادعى ذلك في الرؤية والاحساس
وثانيها ان الادراك لا يستعمل في موضع من المواضع بمعنى الاحاطة الا ترى انهم لا يقولون ادرك السور المدينة
ولا ادرك الجراب الدقيق واذا كان مع الاطلاق لا يرد بمعنى الادراك الاحاطة فحري الا يرد بذلك
مع التقييد بالبصر وثالثها ان الذي نفاه تعالى عن نفسه من الادراك في الآية الكريمة هو الذي اثبته لنفسه وقد علمنا
انه لم يرد بقوله تعالى وهو يدرك الابصار الاحاطة بل اراد الرؤية فيجب ان يكون ما نفاه كذلك فان قالوا فلم
انكرتم ان يكون الادراك بالبصر رؤية مخصوصة هي ان [illegible] من جميع جهاته وان يكون انما نفى هذه الرؤية
عن نفسه دون الرؤية المطلقة قلنا قد بينا ان اهل اللغة لا يفرقون بين معنى قولهم ادركت ببصري ورأيت ومن
ادعى فرقا بين الامرين يرجع الى ما ليس بمعروف عندهم وهو [illegible] وادعى ان [illegible] من جميع
جهاته بين الرؤية والادراك مختلفا في هذا المعنى على ان هذا القول يوجب الا يوصف احدنا بانه مدرك
لشيء من الاجسام في محاذاته لواحدة لانه لا يراه من جميع جهاتها وكذلك كان يجب الا يوصف بانه يرى السواد
لانه لا جهات له [illegible] بخلاف ذلك دليل على فساد هذا القول فان قيل كيف يصح ما ادعيتموه من ان
الادراك اذا قيد بالبصر لم يفد الا الرؤية ونحن نجدهم يقولون ادركت حرارة الميل ببصري واذا صح هذا جاز ان يكون

المنفي بالآية

المنفي بالآية هو هذا الضرب من الادراك قلنا اول ما في هذا السؤال انا لا نعرف ما تضمنه مستعملا في لغة العرب
بهذه العبارة فمن بيان [illegible] فيه شعرا لهم او يروى به خبرا عنهم فعلى مدعيه منهم ان يصحح روايته حتى يجوز الكلام على معناه
على ان ذلك لو كان مستعملا معروفا لم يمتنع فيما اعتمدناه لان الادراك انما يحصل بالبصر على ضربين احدهما يختص
البصر بانه آلة فيه وهو الرؤية والضرب الآخر حكم البصر فيه وكل محل يحلونه حكم واحد وهو ادراك الحرارة وما يجري
مجراها فالادراك متى اضيف الى البصر واطلق لم يعقل منه الا الرؤية التي يختص البصر بانه آلة فيها كما ان الادراك
اذا اضيف الى البصر او الاذن واطلق لم يعقل منه الا ما يختص في [illegible] بكونها آلة في ادراكه وهو [illegible]
غير مختلف ذلك لان القائل اذا قال ادركت حرارة الميل ببصري فقد علق الادراك بالحرارة التي لا يكون البصر
آلة ادراكها من جهة الرؤية وصار هذا التقييد مزيلا لما يقتضيه في [illegible] فالادراك الى البصر مع الاطلاق يجري
مجرى ان يقول ادركت حرارة كذا بانفي او باذني فانه يزيد ما يقتضيه [illegible] تعلق الادراك بالانف والاذن
مع الاطلاق على ان الآية اذا اقتضت نفي ادراك الابصار عنه تعالى وجب ان ننفي ذلك على كل وجه [illegible] البصر
ينفي ان يكون مرئيا بالبصر ومدركا به على سبيل ادراك الحرارة وغيرها وهذا بين في سقوط السؤال فاما الذي يدل على
انه تعالى لا يصح بمعنى الادراك عن نفسه [illegible] الامة لانه لا خلاف بينها في ذلك وانما اختلفوا الى [illegible] فقال
قوم انه تمدح بنفي الادراك عن نفسه والادراك غير الرؤية وقال آخرون انما تمدح بنفي الرؤية عنه في الدنيا دون
الآخرة وقال آخرون انه تمدح بنفي ادراك هذه الحاسة [illegible] ان يرى بحاسة سادسة وقال اهل الحق انه
تمدح بنفي الادراك الذي هو الرؤية عن نفسه على كل وجه وفي كل حال وهذا اجماع لا يتوجه فيه خلاف مع ان
فيه حادثا لان ذلك يقتضي الاستنزاع [illegible] على شيء من الاشياء على ان سياق الكلام وترتيب الآيات الثلاث
الى قوله تعالى وهو اللطيف الخبير يقتضي كون جميع ما تضمنه الكلام من نفي واثبات مدحا لان الله لم يخاطب العرب الذين
خوطبوا بها فهم ان يتمدحوا بالخطاب على هذا النسق ويكلموا به [illegible] ما لا يقتضي المدح والا لما [illegible] فاما الذي
يدل على انه تعالى يمدح بما يرجع الى ذاته دون [illegible] ان يكون متفضلا به فهو ان الادراك ليس بمعنى [illegible] عليه
فيصح ان يقال انه تمدح بانه يفعله على سبيل التفضل ولم [illegible] ولا يكون [illegible] في نفسه على صفة يستحيل معها الادراك
ومقتضيه ذاته لا يصح تغيره ولا خروجه تعالى عنها [illegible] من استحالة الرؤية عليه على كل حال واعلم ان ما يمدح
الله به تعالى نفسه [illegible] على ضربين احدهما يرجع الى فعله والآخر الى ذاته فاما الضرب الاول فهو على ضربين احدهما
ان يمدح بالنفي على سبيل الاثبات والآخر ان يمدح به على طريق النفي فالقسم الاول على ضربين احدهما يقتضي اثباته

النفع والذم وهو المتمدح بفعل الواجب والآخر لا يقتضي ذلك وهو كل ما كان متفضلا بفعله من الاحسان والانعام
واما الضرب الثاني من اقسام التمدح هو التمدح بنفي الفعل فهو ايضا على ضربين احدهما يقتضي اثباته النفع والذم و
هو التمدح بان لا يفعل القبائح والضرب الثاني لا يقتضي اثباته ذما وهو التمدح بان لا يفعل ما يكون متفضلا بالا
يفعله كنحو تمدحه بانه لا يعاقب الكفار لو تمدح بذلك لان اثبات ذلك يجري مجرى نفي التفضل بضرب من ضروب الاحسان
في انه لا يوجب ذما من حيث كان للمتفضل ان لا يتفضل وله ان يتفضل ولا فرق في ذلك بين النفي والاثبات وليس
لاحد ان يقول كيف يصح ان يتمدح بانه يفعل الاحسان ثم لا يفعله وكذلك فكيف يتمدح بانه لا يعاقب الكفار ثم يعاقبهم
وكل ذلك يقتضي الذم بخلاف ما قلتم وذلك ان الوعد بالتفضل لا يخلو في ان يكون واجبا في وعده ما يجري مجرى
التفضل سواء كان نفيا او اثباتا كان له ان لا يفعله من حيث كان تفضلا وانما يقبح ان لا يفعله من وجه آخر لانه يكون
كاذبا مع تقدم الوعد وهذا خارج عما نحن بسبيله على انا نفرض المثال بحيث لا شبهة فنقول متى وعد بانه يتفضل
على زيد بالاحسان جاز ان لا يتفضل على عمرو بمثل ذلك ولا يكون مذموما وكذلك اذا وعد بانه لا يعاقب احدا من الكفار
جاز ان يعاقب غيره ومثل هذا لا يجوز في الفعل الواجب لا على طريق النفي ولا الاثبات الا ترى انه لا يجوز ان يتمدح
بانه يعطي زيدا ما استحقه من الثواب ولا يفعل مثل ذلك بباقي المستحقين فكذلك لا يجوز ان يتمدح بانه لا يظلم زيدا
ويظلم غيره فقد تقرر غرضنا على كل حال في الفرق بين الامرين فاما ما يتمدح به تعالى فما يرجع الى ذاته فهو على ضروب
فلانه يتمدح بالاثبات على الحقيقة ويتمدح بما يجري مجرى الاثبات ويتمدح بما يجري مجرى النفي وعلى كل الوجوه لا يجوز
انتفاء المثبت ولا اثبات المنفي ولا تغير الحال في ذلك فالاثبات الحقيقي كما وصف به بانه موجود وبانه حي وما
يجري مجرى النفي كنحو تمدحه تعالى بانه لا تأخذه سنة ولا نوم ونفي الصاحبة والولد ويجري مجرى ذلك تمدحه بانه لا يدرك
بالابصار فلا فرق على ما ذكرناه بين من جوز ان يرى في الآخرة وبين من جوز ان تأخذه سنة او نوم او يتخذ
ولدا في بعض الاحوال فان قيل كل شيء اشرتم اليه فيما يقتضي اثباته ذما فان نفيه معقول يقتضي ذلك فيه وليس في
اثبات رؤيته تعالى وجه معقول يقتضي النقص فكيف يصح التمدح بنفي الرؤية وكيف يصح حمله على ما قد عقل وجه التمدح فيه
قيل اذا ثبت انه تعالى يتمدح بالآية فلا بد من ان يكون في نفي الرؤية عنه وجه يقتضي المدح لانه تعالى لا يتمدح بالا
لا في المدح فهذا القدر كاف في علمنا بانه لا بد من وجه المدح على سبيل الجملة وينتظم به الاستدلال بالآية وان لم نعلم
الوجه بعينه على سبيل التفصيل كما ان العلم بوجوب النهي على الجملة كاف في العلم بوجوبه وان لم نعلمه وان كان لا بد من ان
يكون هناك وجه لوجوب مفصل والوجه المفصل في كون نفي الرؤية عنه تعالى مدحا هو ان من شأن ما يرى ان يكون في

او محلا

او محلا في جهة من الجهات وذلك يقتضي حدوثه وليس لاحد ان يقول متى علم هذا الوجه وان المدح تعلق به
استغنى عن الاستدلال بالآية وخرجت من ان يكون دليلا وذلك انا قد بينا ان العلم بتفصيل وجه المدح غير واجب
وان الاستدلال بالآية لا يفتقر اليه دون العلم بانه لا بد من وجه على سبيل الجملة كاف فسقط هذا السؤال فان قيل
كيف يتمدح تعالى بنفي الادراك عنه وقد نشارك في ذلك ما ليس بممدوح من المعدومات وكثير من الاعراض
الموجودات قلنا قد اجاب اهل الحق عن هذا السؤال فقال بعضهم انه لم يتمدح بمجرد نفي الادراك عنه بل بكونه
يرى ولا يرى لان ما عداه من الذوات على ضروب منها ما يرى ولا يرى كالالوان ومنها ما يرى ويرى كالحيوان
وما يجري مجراه من الاحياء وليس فيها ما يرى ولا يرى فاذا اختص هو تعالى بذلك وجبت له المدحة وقال آخرون
انه لم يتمدح تعالى بنفي الرؤية عنه في الحقيقة وانما تمدح بصفته الذاتية التي اقتضت له نفي الادراك عنه واثباته فيه
كما انه تعالى لما تمدح بنفي الشبيه والولد والصاحبة لم يتمدح بالنفي على الحقيقة وانما تمدح بما اقتضى له من صفته الذاتية
وقد اعترض المخالفون الوجه الاول بان قالوا كيف يصح ان يتمدح بمجموع امرين كل واحد منهما بانفراده لا يقتضي المدح
ومثل جاز هذا ليجوز ان يتمدح بانه شيء عالم او ذات قادرة فيقتضي المدح مجموعه وان كان لا بانفراده بخلافه
وقد اجيب عن هذا بانه غير ممتنع في الصفات التي لا تقتضي مدحا على الانفراد ان يكون مؤثرة في المدح عند الانضمام
الى غيرها او وقوعها على بعض الوجوه وذلك بمنزلة مدحه تعالى بنفي الشبيه والولد وانه لم يكن مدحا بمجرد النفي من حيث قد يتفق
ذلك في ذوات كثيرة غير ممدوحة وانما كان مدحا من حيث انتفى عمن حي له صفات من يجوز مثل ذلك عليه
في انتفائه عنه ومثاله ايضا تمدحه تعالى بانه موجود لم يزل فانه كان لا يصح في مجرد كونه موجودا وكان ان
انضم الى ما ذكرناه في التمدح بنفي الادراك في الآية ان يتمدح بانه شيء عالم انه لم يخالف شيئا ولا احد يحل السنة والنوم
وغير ذلك مما اوردناه والذي يجب ان يحصل في هذا الموضع ان الصفة المنفية لا يمتنع ان يقتضي المدح بشرط
متى لم يحصل لم يكن مدحا بل لا بد في كل مدح تعلق بالنفي دون الاثبات من ان يكون مشروطا فلا بد من شرط ايضا
من ان يكون اثباتا وليس في ذلك وانما يقع المدح بالاثبات الا ترى انا اذا مدحنا بنفي البخل او الجور والظلم فلا بد
من اشتراط كون من تمدح بذلك حيا له صفات مخصوصة وفي الظلم لا بد ان يكون قادرا عليه وقد اوضح ابو هاشم
استقصى هذا الكلام في مسائل من مسائله واستقصى الكلام فيها وبين ان النفي انما فارق الاثبات في الافتقار
الى الشرط من حيث كان النفي اعم من الاثبات فلعمومه يتناول الممدوح وغير الممدوح والاثبات اخص منه
فيستغني عن الشرط لانه لا يتناول الا الممدوح وبهذه العلة وجب في الشرط الراجع الى النفي ان يكون ايضا ثابتا

أو جار مجرى الإثبات ومن تأمل ما وقع التمدح فيه بالنفي والإثبات علم أن الأمر فيه على ما ذكرناه فإن قيل فهذه الآية
إنما تقتضي نفي إدراك الأبصار له وهذا مما لا يخالف فيه أحد وإنما الخلاف في إدراك المبصرين الذين لم ينفهم الله
فقال ليس يخلو ذكر الأبصار أو المبصرون فإن أريد به الأدلة دون حاستها فذلك باطل لأنه لا يراد به ما يختص على أن
الله به ليست بمعنى وإن أريد به الحاسة فيجب أن يكون الآية موجبة لمدحه تعالى لأن الحاسة كما يستحيل أن يرى بها القديم
تعالى وكذلك يستحيل أن يرى غيره من جميع الموجودات فلا اختصاص هنا للقديم تعالى بما ليس لغيره وليس لأحد
أن يراعي في ذلك كونه رائيا وشرطه النفي بل أن كل سليم من الآفات بذلك في ذلك من حيث كان البصر
لا يراه على الحقيقة وإن كان هو رائيا له على أن من ليس أدنى ليس بالعربية لا يعتبر من يثبت هذا الاعتراض لأنهم لا
يعرفون إذا أرادوا النفي عن أن يبصروه بالآلة أو بغير الآلة ولهذا يقولون في فلان لا يبطش بيده ولا يمشي برجله
لا يبصر بعينه وإنما يريدون أنه في نفسه لا يبطش ولا يمشي ولا يبصر فالمعنى واحد وإن كان في اللفظ الأول الذي يدل على النفي
فيه بالآلة أفصح وأبلغ فإن قيل هلا قلتم إن ظاهر عموم الآية على وجه يقتضي نفي إدراك البعض كما يقتضي نفي إدراك الكل
فظاهر الآية إنما يقتضي أن جميع المبصرين أيضا لا يدركونه وهذا مما لا خلاف فيه فالذي يدل منها على أن بعض المبصرين
أيضا لا يدركونه وهذا مما لا خلاف فيه فالذي يدل منها على أن بعض المبصرين أيضا لا يدركونه وهذا مما
لا خلاف فيه فالذي يدل منها على أن بعض المبصرين لا يدركونه قلنا قد أجيب عن هذا السؤال بأن نفي إدراك
الكل يقتضي نفي إدراك البعض كما أن الإثبات يقتضي ذلك وليس هذا بمرضي لأن الإثبات يقتضي ذلك وليس
بمرضي لأن الإثبات في هذا الباب يخالف النفي لأن القائل إذا قال لا آكل جميع الحنطة ولا أكلم جميع هذا
الطعام متى كلم بعضهم وأكل بعض الطعام لا يكون كاذبا وفي الإثبات إذا قال أنا آكل جميع الطعام وأكلم
جميع الناس متى أخل بالبعض يكون كاذبا والجواب عن ذلك هو أنا قد بينا أنه تعالى لم يتمدح في الآية بنفي
فعل أو إثبات فعل وإنما تمدح بما يرجع إلى ذاته وهذا القدر كاف في إسقاط هذا السؤال لأن التمدح إذا
كان راجعا إلى ما يختص في ذاته كان انتفاء إدراك البعض كانتفاء إدراك الكل وإنما يصح مثل السؤال أو كان
الإدراك معنى ثم كان ما يصح انتفاؤه عن بعض المدركين دون بعضهم وحالهم واحدة وإذا كنا قد دللنا على فساد
كل ذلك فلا شبهة في السؤال

فصل في أنه غير مرئي في نفسه

إن سأل سائل
فقال أليس فيما تقدم من كلامكم أكثر من أنه تعالى لا يدرك بالأبصار فمن أين أنه ليس بمدرك في نفسه يصح دليل
الأبصار وإن لم يدرك بها فإنه يدرك نفسه قيل له لو كان تعالى مرئيا في نفسه لوجب أن نراه مع حصول سائر

مع الصفة التي معها ترى المرئيات وزوال الآفات وارتفاع الموانع لأنه لا منتظر بعد ما ذكرناه في حصول رؤية
ما يصح رؤيته في نفسه ولولا صحة هذه الطريقة لالتبس ما يستحيل رؤيته بما يصح رؤيته ولم يمكن أن يكون العلم بما لا يصح رؤيته في نفسه
وإن كنا لا نراه ونرى السواد في محله وكذلك كنا لا نأمن أن يكون المعدومات مرئية في نفسها وإن كنا مع صحة
حواسنا وتكامل شرائطنا لا نراها وهذا يؤدي إلى التباس [illegible] صحة ما ذكرناه وإن المرئي لا يختص بصحة رؤيته
بعض الرائين دون بعض بل كل ما صح أن يكون مرئيا لبعضهم صح أن يراه الجميع كما أن المعلوم لا يختص بصحة
العلم به عالم أو حي دون آخر وكذلك المظنون والمعتقد والمراد والمشتهى وإنما وجب ذلك فيما عددناه
من المعلومات والمعتقدات وغيرها من حيث كان التعلق الذي يختص بها لا يؤثر فيها وإنما [illegible] على ما هي
وكذلك المرئي لأنه لا يحصل على صفة بالرائي وإنما يتناوله الرائي على ما هو عليه من غير تأثير فيه فإذا ثبت بما
ذكرناه تعلق القادر بالمقدور من حيث حصول التأثير في المقدور ولهذا اختص المقدور بقادر واحد فصح
في جميع ما ذكرناه فلو جاز إثبات مرئي يختص بصحة رؤيته بعض الرائين دون بعض لجاز مثل ذلك في المعلوم
وجميع ما عددناه فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الوجه الذي له امتنعت رؤية القديم علينا حاجتنا في الرؤية إلى
الحاسة التي من شرطها أن يكون المرئي مقابلا لها أو في حكم المقابل وما استحالت المقابلة عليه تعذرت
علينا رؤيته ولم يمنع ذلك أن يرى نفسه لأنه يستغني فيما يراه عن الحواس ومن شروطها قلنا إذا ثبت أنه
لو لم يصح على كل حال ثبت أنه غير مرئي في نفسه كما أن كل شيء لا يصح أن يعلم على كل حال يجب القطع على أنه غير مرئي
في نفسه وكيف يصح إثبات ما يمنع من رؤيته يستحيل الرؤية عليه وليس هذا يقتضي التباس حال ما يتعذر المنع بحال ما يتعذر
لاستحالته على أن هذا بعينه يوجب الشك في أنه يرى المعدومات لأنه يمكن أن يقول إنما لا نراها لاحتياجنا
إلى الحواس ومن شرطها أن يكون موجودا فيصح رؤيته لأنه مستغن عن الحواس على هذا لا يمتنع أن يدرك
المعدومات على أنه غير مسلم أن المقابلة وما في معناها شرط في رؤية المرئيات لأن الشرط في إدراك ما
يدرك بحاسة واحدة يجب أن لا يختلف وأن يكون واحدا فلو جعلنا الشرط المقابلة وما في معناها شرطا في رؤية
المرئيات لأن الشرط في إدراك ما يدرك بحاسة واحدة يجب أن لا يختلف وأن يكون واحدا فلو جعلنا الشرط
المقابلة أو اتصال الشعاع بالمرئي لخرج العرض من أن يكون مرئيا وإن جعلنا الشرط هو المحل أو الاتصال بالمحل خرج
الجوهر من أن يكون مرئيا فيجب أن يكون الشرط ما لا يختلف وهو صحة [illegible] اتصال الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين
المرئي ولا مكان يجوز أن يكون فيه ساتر وإنما أوجبنا أن يكون الشرط لا يختلف لأن الشرط في إدراك ما يدرك بحاسة

من باقي الحواس غير مختلف الا ترى ان الشم لا في ادراك ما يدرك بالسمع واحد من حيث يرجع الى طريق واحد وكذا
واحدة فكذلك يجب في الرؤية وبعد فان ما هو من تمام الآلة وكمالها يجري مجرى نفس الآلة فاذا كانت الآلة في ادراك
المرئيات واحدة وكذلك ما هو من تمامها يجب ان يكون واحدا غير مختلف فان اعترض معترض على ما قدمناه من ان
المرئيات لا يمتنع فيها اختصاص بعض الاجسام وانا لا نجوز كونه تعالى رائيا لها دون استحالة رؤيته سيأتي الجواب عنه
ايضا ان يرى ما هو مرئي في نفسه من كان على الصفة التي معها يرى المرئيات وانما لا يمتنع على هذا الكلام لان وجوده
يفسد ما استحيل ان يوجد به فضلا عن ان يخص بعضه الرائي دون ومكن كذلك وجاز ان يوجد به مع ارتفاعه واذا لم يمكن
بعده وبينا في باب اختصاص بعض الرائين ببعض المرئيات بل بين الوجه الذي ذكرناه فقد افترقنا على كلامنا ولكن
ان يستدل على انه تعالى لا يرى نفسه دون استحالة رؤيته منه بالاجماع لان الامة بين مجوز عليه الرؤية وقائل يقول انه
باب الصفة لا يراه دون غيره وبين من احال عليه على كل وجه فالقول بانه يرى نفسه مع استحالة رؤية غيره قول خارج عن الاجماع
وليس يقول لاحد من المسلمين ونفي الرؤية على وجه يوجب التشبيه موجع الاحاطة لانا نستدل على ان الشك في جواز
الرؤية على هذا الوجه يسلم معه السمع فانه تعالى لا يمتنع التشبيه وما يعني جوزه وكل ما يسلم مع الشك فيه السمع جاز ان نعرف
ان نثبت بالسمع وعلى هذا يجوز ان يكون السمع دليلا على نفي رؤيته تعالى في القدم

فصل في ان الادراك لسائر الحواس لا يجوز عليه تعالى

الاصل في نفي كونه تعالى مدركا بسائر الحواس ما ذكرناه
في نفي الرؤية عنه تعالى لانه لو كان مدركا بها في الحواس لوجب ان يدرك مع صحة الحواس وكونها على الصفة التي يدرك
بها المدركات وارتفاع الموانع لان ما هو مدرك في نفسه لا يجب ادراكه على اكثر مما ذكرناه وقد بينا ان دعا
مانع غير معقول يؤدي الى الجهالات واثبات مانع لا يجوز ارتفاعه يؤدي ايضا الى ذلك ويوجب الشك في ان الموجودات
كلها يدرك بكل الحواس على العموم ولا يجوز ان يكون هو تعالى يدرك نفسه على حد ادراك الصوت وغيره من
المدركات لا بالحواس وان لم يجز ادراك ما بيناه بغير من قبل في باب الرؤية من ان الادراك لا يقع فيه
اختصاص ولانه لو كان مدركا بالسمع لجاز ان يدرك غيره من المدركين له ووجب مثل ذلك في المعلومات وغيرها والعلم
ان الحواس الخمس فارتفع منها لا يدخل من اختصاصها بضرب من المدركات على هذه الحاسة فالحواس الاخرى يكون فيها من الحياة
فالا يمتنع حاسة السمع والذوق والشم والرؤية ولمس لكل محل فيه حياة ثم هي على ضربين فضرب يختص بادراك
النوع الواحد دون ما خالفه وهي حاسة السمع والشم والذوق لان السمع يختص بالاصوات والشم يختص بالارايح و
الذوق يختص بالطعوم والضرب الآخر يدرك به الانواع المختلفة كحاسة الرؤية لانه يدرك بها الجواهر والحرارة والبرودة

واللذات والآلام وان اختلف كيفية ادراك ذلك فان كيفية الادراك بهذه الحواس ونحوها مختلف في الاصل
على ضربين احدهما يدرك معه المدرك من غير ادراك محله والضرب الآخر يدرك المدرك مع غيره محله والضرب الاول
يدرك المدرك مع محله فمثال الاول ادراك الاصوات وادراك الآلام واللذات لان الصوت عندنا
يدرك في محله من غير ان يدرك المحل نفسه والذي يدل على ذلك انا نفرق بين جهة الصوت التي حدث فيها السمع
ولا نفرق من جهة كلها مدرك بمباشرة محله واتصاله الى حواسنا كالطعوم وغيرها حتى يعلم الجهة التي حدث فيها وكل
محل ايضا منها ولانه لو احتيج في ادراك الصوت الى اتصال محله لم يشك ان يسمع الصوت بعض الحاضرين دون بعض
مع اختصاصهم بالقرب او ان يسمعه احدهم على خلاف ما يسمعه الآخر وكان يجب ان يكون ادراكهم له متى افترق محال
وجوده وكل ذلك ظاهر الفساد والشرط في ادراك الصوت صحة الاذن وارتفاع الموانع عنها وما يجري مجريها فاما
الالم واللذة فيدركان بمحل الحياة فيه وما يتعلق الادراك لهما بادراك محلهما وان كان في الاغلب لا يعلم محلهما
عند ادراكهما ويفرق بينه وبين غيره واما ما يدرك مع ادراك محله فهو على ضربين احدهما يدرك ويدرك محله
كالالوان والحرارة والبرودة والضرب الثاني يدرك الحال من جهة والمحل من جهة اخرى وذلك كالارايح
والطعوم لانهما يدركان بحاسة الشم والذوق ويدرك محلهما بحاسة اللمس والشرط في ادراك الالوان والحرارة و
الارايح والطعوم ان يكون محل الحياة بحيث لا ساتر بينه وبين المدرك ولا مكان يجوز ان يكون فيه ستر
فلو كان القديم تعالى مدركا على بعض هذه الوجوه لوجب ان يدركه ما ذكرناه من تكامل الشروط وكونه على الصفة التي يدرك
عليها وهذا اوضح لا اشكال فيه

فصل في ذكر اقوى ما يتعلق به المخالف بالرؤية

والكلام عليه اعلم انا لو اطرحنا ذكر شبههم لضعفها وبعدها لا تقضنا ذلك الا انا نرشبا لكن ذكرنا ما هو
الاشبه والاشبه بالاعتماد فيه الى غيره فان تعلقوا بان قالوا لو كان القول بصحة رؤيته لا يوجب تشبيهه بغيره لجاز
في حكمه ولا تكذيبه في خبره ولا قلب حقيقته وجب ان يكون الرؤية جائزة عليه وكان القطع على ثبوتها موقوفا على السمع
وتعلقوا ايضا بانه اذا ثبت كونه رائيا لغيره فيجب ان يكون رائيا لنفسه لان احدا ما خرج من صحة كونه رائيا
لغيره خرج من كونه رائيا لنفسه واذا صح احد الامرين صح الآخر فوجب ان جميعا معا لكل من ثبت له احدهما كذا
ذلك بانه لما كان عالما بنفسه لم يخل ان يعلم غيره الا ويعلم نفسه وكذلك اذا كان رائيا لنفسه وراى غيره وجب ان
يرى نفسه وتعلقوا ايضا بان الجسم والجوهر رايناهما وكانا من حيث كانا قائمين بانفسهما والقديم قائم بنفسه فيجب ان يكون
مرئيا وتعلقوا بان الجوهر يستحيل رؤيته مع العدم ويصح مع الوجود فيجب ان يكون المصحح للرؤية هو الوجود وهو تعالى موجود فيجب

ان يكون مرئيا وتعلقوا من طريق السمع بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قالوا والنظر اذا عدي بالى اقتضى
بالرؤية ونحن نزيل عنه الاحتمال وبمجازه وفي ذلك وان يكون متعلقا بالوجه وتعلقوا ايضا بقوله تعالى حكاية عن
موسى رب ارني انظر اليك قالوا وليس يجوز ان يسئل مثل موسى ربه ما يستحيل عليه وايضا فلو لم يكن رؤيته جائزة لما
علقها بامر جائز من مقدوره وهو استقرار الجبل ولوجب ان يعلقها بما كان مستحيلا وتعلقوا بما رواه اسمعيل بن ابي
خالد عن قيس بن ابي حازم عن جرير عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته الجواب عن الشبهة الاولى ان الذي اعتمدوه ليس بان يدل على اثبات الرؤية باولى من ان يدل
على نفيها لانا نعلم ان نفي الرؤية عنه اولى لما يستحق لها عليه لا يوجب شيئا مما عددوه من التشبيه والتجويز والتكذيب وبعد
فان ذلك ايضا يوجب عليهم القول بانه عالم لذاته لان القول به لا يؤدي الى شيء مما ذكروه ويوجب ايضا اثبات كل
ما يحل فيه مما ليس في اثباته تشبيه ولا يجوز ولا تكذيب وهو كثير على انا لا نسلم ما فرضوه بل نقول ان في اثبات
الرؤية ما يقتضي التشبيه لانا قد بينا ان المرئي بالابصار لا بد من ان يكون مقابلا او في حكم المقابل وذلك يقتضي كونه
جسما او عرضا وهذا هو التشبيه ونفي ايضا تكذيبه في خبره لانا قد بينا ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي نفي الرؤية عنه
فاما قلب الحقيقة فان الرؤية وان كانت لا تقتضيه فنفيها والحكم باستحالتها لا تقتضيه بحيث في الرؤية بهذه العلة على ما
ذكرناه على ان الرؤية وان لم تقلب حقيقة المرئي فانها تدل على انها بصفة مخصوصة ولا بد من بيانها فيستحيل ذلك العدم عليه
كان كون الثوب درعا ودرعا لا تقلب حقيقته لكن تدل على انه صنعه وصح حدوثه فاستحال عليه العدم والحدوث
لا بد من نفي كون الثوب درعا عليه وان لم يكن ذلك قلبا لحقيقته والجواب عن الشبهة الثانية
ان احدنا انما يرى نفسه انما يرى نفسه اذا كان رائيا لغيره من حيث كانت نفسه في انها يصح ان يكون مرئية لغيره كما
يجب في كل من رأى غيره ان يرى نفسه متى كانت نفسه يصح ان يكون مرئية ولهذا لما لم يكن نفسه في غيره في صحة ان
يكون مسموعة جاز ان يسمع احدنا غيره وان لم يسمع ان يسمع نفسه على انه لا فرق بين من جعل كونه رائيا لغيره علة
في كونه رائيا لنفسه وبين من عكس ذلك فجعل كون احدنا رائيا لنفسه هو العلة في كونه رائيا لغيره وهذا يقتضي ان يكون كل
واحد من الامرين علة على صاحبه على ان يكون الرائي منا رائيا لا يجوز ان يقتضي كونه مرئيا لان كونه رائيا يرجع الى
جملته وكونه مرئيا يرجع الى كل جزء منه والصفة لا تقتضي اخرى الا والموصوف بهما واحد على ما دللنا عليه من قبل على
ان احدنا لا يصح ان يكون محركا لغيره ولا يصح ان يحرك نفسه ولم يلزم ان يكون متى صح ان يحرك غيره صح ان يحرك
نفسه وكذلك القول في الرؤية والذي ذكرناه يسقط حملهم الرؤية على العلم لانه انما علم نفسه كما علم غيره لانه عالم لنفسه وانه

نعم ان يكون مسموعة وليس ذلك في الرؤية ويلزم على هذا الاعتلال ان يكون سامعا ذاته كما كان سامعا غيره
والجواب عن الشبهة الثالثة انا لا نسلم ان الجوهر انما ادرك من حيث كان قائما بنفسه لان المستفاد
بذلك استغناؤه عن المحل والمكان وقد بينا انه لا يعلم ذلك من طريق الادراك بل يحتاج فيه الى الاستدلال وانما
ادرك الجوهر من حيث كان متحيزا ولهذا يعلم على هذه الصفة كل من ادركه على ان كونه مستغنيا عن المحل والمكان نفي ولا
يصح ان يكون علة في صحة رؤيته لان النفي مثل ذلك بل لا بد من اسناد كونه مدركا الى صفة تحقق بها ويلزم على هذا
ان يكون المعدوم مرئيا لاستغنائه عن المحل وليس لهم ان يقولوا ان العلة في رؤيته كونه موجودا والا افتقر الى
المحل والمكان لان ذلك موضع ما ليس يجعل ان العلة من حيث ما ان الوجود لا تأثير له في رؤية المرئيات فجاز
كونه ان ضم في الاعتلال الى غيره فالجواب عن الشبهة الرابعة ان العدم انما يخرج به الجوهر من كونه مرئيا لخروجه
عن الصفة التي بها وله الادراك عليها وانما ادرك مع الوجود لثبوت هذه الصفات له عند الوجود ولو كان الوجود
هو العلة في رؤيته لرأينا جميع الموجودات على انا نعلم ان العدم يحيل على الجوهر تحركه ويصح عليه عند الوجود ولا يجب ان
يكون المصحح لكونه متحركا هو الوجود وكذلك القول في الرؤية فالجواب عن الشبهة الخامسة
ان الآية التي تعلقوا بها انما يقتضي ذكر النظر دون الرؤية وليس النظر مختصا بالرؤية ولا هي مما يستفاد به في اللغة
والذي يدل على ذلك جعلهم الرؤية غاية يعتقد فيقولون ما زلت انظر اليه حتى رأيته ويقول العدم لغيره وقد شاهده
شيئا ادعى مما جرى انه لم يثبت لكم في رؤيته والشيء لا يكون غاية لنفسه فقولنا ان النظر غير الرؤية لما
ساغ هذا الكلام ودعوى من ادعى منهم ان ذلك وان استعمل فعلى سبيل المجاز لانا قد ثبت الينا لا انه تحكم واقتراح بغير حجة
والظاهر من الاستعمال فالحقيقة وانما ينتقل الى المجاز بالادلة ويدل ايضا على ذلك قولهم نظرت الى الهلال فلم اره
ونظرت كذا فما رأيته كما يقولون صعدت اليه فلم اصعده ودققته فلم اجده فلو كان النظر هو الرؤية لكان هذا
الكلام متضمنا النفي والاثبات بمعنى الواحد ويقوي ايضا ما ذكرناه انا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرا اذا كان
محدقا نحو الشيء ولا يعلمه رائيا له اذا كان المرئي محجوبا ولهذا يحتاج في انه رأى له الى الرجوع الى قوله ولا يحتاج
الى ذلك في كونه ناظرا ولهذا يقولون رأيته ينظر الى كذا ولا يقولون رأيته يرى كذا ويدل ايضا على ذلك ان اهل اللغة
جعلوا النظر اصنافا من حيث عرفوه وجرى في الحكم مجرى ما يثبت بحدوثه فقالوا نظر غضبان ونظر راض ونظر ترد
ونظر شديد ونظر بغضه ولم نجدهم صنفوا الرؤية اصنافا ولا جعلوها ضروبا فيجب ان يكون المختلف الضروب عندهم غير
هو شيء واحد ولهذا لا يسمع من احد منهم رؤية غضب ورؤية راض ولا ان يبدلوا لفظ النظر في المواضع التي ذكرناها

بلفظ الرؤية فدل على ان الغاية فيها مختلفة والنظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي او مكانه طالبا لرؤيته وهذه
الغاية لا تصح فيه تعالى فيجب ان نبين معنى الآية فانه ما النظر المختص بالعين ونحمل ذلك على ما يصح من الانتظار وغيره على.
انا لو سلمنا لهم ان النظر بمعنى الرؤية وانها احدى فوائده لم يسلم استدلالهم ايضا بالآية لان لفظ النظر لها
فوائد كثيرة من التذكر والاعتبار والتعطف والانتظار فما المنكر من ان يريد بها في الآية الانتظار ولا شبهة
في ان الانتظار يراد بهذه اللفظة قال الله تعالى واني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون ويقول
القائل انما انظر الى الله واليك ولا يريد الا الانتظار وقال الشاعر ۞ اني اليك لما وعدت لناظر ۞ نظر الفقير الى
الغني الموسر ۞ وقال آخر ۞ كل الخلائق ينظرون سجاله ۞ نظر الحجيج الى طلوع هلال ۞ واحتمال لفظ النظر للانتظار اوضح من
ان يستشهد عليه واظهر وكل ما استشهد به انه متى عدي النظر فيه بالى لم يرد به الرؤية ويسقط تعلقهم بالتعدية فاما هم
الى ذلك ذكر الوجوه فاول ما نقول لهم فيه من اين لكم ان النظر اذا قرن بالوجه وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية وما الدليل
على ذلك فليس هذا مما يقبل فيه محض الاقتراح ومتى طلبوا على ذلك شاهدا من اشعار العرب عجزوا عنه فاما استشهاد بعضهم على
هذه الدعوى بانهم يقولون انظر الى وجهك مختلف من الكلام غير مستعمل ولا معروف وانما المعروف انظر الي بوجهك
وانظر الي بعينك من حيث كانت العين آلة الرؤية على ان هذا لو كان معروفا لم يكن نظير الآية لان النظر
في قولهم انظر الي بوجهك نوع متعلق بالوجه على حد يقتضي كونه آلة فيه والوجه ليس يكون كالآلة الا في النظر الذي هو الرؤية
والآية اضيف النظر فيها الى الوجوه اضافة لا تقتضي كونها آلة في ان يحمل على الانتظار لانه لا مانع من ذلك كما منع
اوردناه وليس لاحد ان يقول كيف يصح ان تكون الوجوه منتظرة لانها كما لا تكون منتظرة كذلك لا يصح ان تكون
رائية على الحقيقة فالحال في ذلك الا مثل بابه وهذا هو الذي يدل على ان المراد بالوجوه غير الجوارح وقد استقصينا
هذا الكلام في مسئلة كما اصنا فيها ما يتصف بها كلام بعض من نظر طريقة الاشعري في هذه الآية على ان في اصحابنا
من الشواهد ما يقتضي تعليق النظر بالوجوه مع التعدية بالى والمراد بها الانتظار فمن ذلك قول الشاعر ۞ ووجوه بني
قاد رايت وجوههم ۞ الى الموت من وقع السيوف نواظرا ۞ وقال الآخر ۞ وجوه يوم بدر ناظرات ۞ الى الرحمن ياتي
بالفلاح ۞ فان قيل كما ان تعليق الادراك بالبصر يقتضي ان يكون الرؤية دون سائر ما تحتمله هذه اللفظة كذلك النظر اذا
علق بالوجه يجب ان يكون بمعنى الرؤية قلنا الفرق بين الامرين ان الادراك لما وجب فيه متى علق بالبصر ان يكون
محمولا على الرؤية من حيث علق بما يختص بكونه آلة في الرؤية دون غيرها وليس كذلك الآية لان النظر لم يعلق فيها بما يختص
بكونه آلة في الرؤية من حيث لم يكن الوجه آلة في الرؤية وليس من حيث كان العين وهي آلة الرؤية في الوجه تحمله هذه التسمية

كلام يجب

كلام يجب ان يكون آلة في الشم لكون آلة الشم فيه ولان الوجوه المذكورة فيها لم يرد بها الجوارح وانما كنى بها
عن الجملة ولا نعلم ذلك في الادراك استشهدنا عليه بالمتعارف في الخطاب وليس في شيء من الخطاب تعلق النظر
على الوجوه ثم يقال لهم ان وجب حمل النظر المقرون بذكر الوجوه على الرؤية متى اريد بالوجوه الجوارح او اذا اريد بها غير ذلك
دون الوجوب فان قالوا على الوجهين يجب ان يحمل على الرؤية كابروا وبطل استشهادهم بقول القائل انظر الي بوجهك
وما يجري في الادراك اذا علق بالبصر لان كل ذلك انما هو في الوجوه التي هي الجوارح فان قالوا انما يجب حمله على الرؤية
متى اريد بالوجوه الجوارح قلنا لهم قد دللنا على ان المراد بالوجوه في الآية الجوارح فما الا نسلم ذلك لهم ويحتمل ان المراد بها
ذوو الوجوه وهذا اجرت عادة العرب لانهم يقولون هذا وجه الراي ووجه الامر وقال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة وقوله تعالى
وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية ولا شبهة في ان المراد بكل ذلك الذوات دون غيرها وقد قيل انه انما جاز ان يعبر
عن الجملة بالوجوه من حيث كان التمييز يقع بين الجمل بالوجوه وهو المعرفة بها فتعلق ما جرت مجراها فان قيل كيف يكون
المراد بالوجوه في الآية الجمل وقد وصفها بصفة لا تليق الا بالوجه وهي النضارة قلنا من شان العرب ان تجري الكلام
تارة على لفظه واخرى على معانيه والمبنا على الالفاظ احسن واذا كان تعالى قد كنى عن الجمل بلفظ الوجوه اجرى الوصف
على اللفظ والنضارة من صفة الوجوه كما قال تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والمراد اهلها ولم يقل فيها وكذلك
قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فاجرى الوصف على اللفظ ثم قال او هم قائلون فعاد الى المعنى على ان البشارة
التي هي من صفات الوجوه التي هي الجوارح وكذلك الغم والسرور في حمل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة وقوله
يومئذ ناعمة على الجوارح التي تليق بها هذه الصفات على انه لا بد من حمل ذكر الوجوه في الآية المراد به الجمل دون الجوارح
على كل حال لان الجوارح لا يصح ان تكون ناظرة بمعنى رائية ولا بمعنى منتظرة ولا يصح اضافة شيء من فوائد هذه اللفظة
اليها على الحقيقة فان قالوا لو كان النظر يحتمل الانتظار لصح ان يقال انا منتظر الى فلان كما يقال انا ناظر اليه لان
معناهما اذا كان واحدا فينبغي ان لا يختلف تصرفهما قيل لهم لا يمنع هذا من ان يكون النظر يحتمل الانتظار وان اختلف حكمه
في التعدي لان الرؤية لا تتعدى بالى كما يتعدى النظر الا ترى انهم لا يقولون رايت الى فلان كما يقولون نظرت اليه على
ان ما هو معروف ضرورة من اللغة لا يقدح فيه الاستبعاد والاستخراج وان النظر يحتمل الانتظار وغير بعيد ظهر
من ان يختلف تصرف هذا الكلام على ان اللفظتين وان اتفقتا في المعنى والفائدة فغير منكر ان يختلف تصرفهما
ولهذا نظائر كثيرة في اللغة ومنها ان قولهم فلان يحب فلانا معناه انه يريد منافعه لان المحبة هي الارادة وقد يسوغ

ان يدل على هذا الوجه لفظة الجنة يعني الارادة حتى يقول فلان يده علينا ناظرة في مدح المنقطعين من المعارف ليس
في الاخرى وان كان معنى ما ذكره وقد روي هذا الوجه عن جماعة عن جماعة من غير طريق في الاية عن جماعة من الصحابة
والتابعين من غير طريق وليس لهم ان يقولوا ان حمل الاية على الانتظار يقتضي ان يقدر محذوف لانه لا يصح ان يكون منتظرا
لنفسه وانما ينتظر ثوابه وعطاءه واذا حملنا على الرؤية لم يحتج الى تقدير محذوف حتى وجب ان يكون تلك الاية اولى بها
لا يقتضي ذلك والجواب عنه ان العدول عن ظاهر الكلام واجب اذا اقتضى الدليل ذلك وما كان تعالى في نفسه لا
يصح ان يكون مرئيا ولا منتظرا وجب ان يقدر ما يصح ذلك فيه وما عدل عن ظاهره من القرآن اكثر من ان يحصى
انا لا نسلم ان ذلك مجاز لان تعارف الخطاب في هذه اللفظة واستعمالها في الغالب مع الحذف يجعل المفهوم منها كالحقيقة
لانهم يقولون انتظرت زيدا وانما ينتظر فعله لانهم لا يستعملون لفظة الانتظار مع حذف ما يتعلق به على الحقيقة من الافعال
لان الانتظار لا يصح على الذات نفسه وانما يصح على افعاله وجرى مجرى لفظ الملك في قولهم فلان ملك داره وعبده في انه
وان تعلق بمحذوف فهو كالحقيقة بالعرف وهذا الاستعمال مع المحذوف اظهر واشهر من قولهم ملك التصرف في داره وعبده
وروي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله وعن جماعة من اصحابه والتابعين كابن عباس ومجاهد في هذه الاية وجه آخر
وهو ان يكون المراد انها ناظرة الى ثواب ربها لان الثواب مما يصح عليه الرؤية فحذف ذكر الثواب كما حذف
في قوله تعالى وانا ادعوكم الى العزيز الغفار وقوله وجاء ربك وما اشبه ذلك وليس يمتنع ان يريد تعالى بالاية ان وجوههم
مع غيرها انها منتظرة ثوابه وتنظر اليه ومعاينة مستبشرة بما تراه ان تاول الكلب وصف اهل الجنة بالانتظار والمنتظر
لا يكون نفسه خالصا بل لا بد ان يكون منغصا مشغولا قيل لهم انما يلحق الغم والتنغيص المنتظر من كان ما ينتظره يحتاج اليه
في الحال وهو ينتظره في نفرة وهو غير واثق على الوصول اليه فاما من ينتظر شيئا هو غير محتاج اليه في الحال وهو واثق بوصول
اليه عند حاجته فهو غير منغص ولا متنقص بل ذلك زايد في سروره ونعيمه وليس لهم ان يقولوا ان من قطع على حصول النفع
لا يوصف بانه منتظر له وذلك ان الانتظار هو توقع ما يعلم او يظن حصوله في المستقبل ولا فرق فيه بين ان يعلم او يظن
وكيف يكون كذلك وقد حمل جماعة من الصحابة الاية على الانتظار وليس ممن يخفى عليه حقيقة الانتظار وقد قال الله تعالى
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله اراد به الانتظار الذي يصاحب العلم لا محالة وقد حكي في الاية على تسليم ان النظر فيها
هو الرؤية وجه آخر لا يفتقر فيه الى تقدير محذوف يتعلق بالرؤية اذا حملناها على الرؤية وان حملنا النظر في الاية على الانتظار
لم يحتج ايضا الى تقدير محذوف وهو ان يحمل قوله الى ربها على ان المراد به نعمة ربها لان الالاء النعم وفي واحدها لغات
اربع لغات الى مثل قفا والى مثل معى والى مثل حسى قال الاعشى بكر بن وائل ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى

اراد لا يخون نعمة من انعم عليه وانما اسقط التنوين من الى ربها للاضافة وهذا وجه قاطع للشبهة ليس لاحد ان يطعن
على هذا الوجه بانه يستبعد لم يسبق اليه احد من المفسرين واهل التاويل وذلك ان طريقة الاستنباط والاستخراج يجوز ان
ينفرد بها من حصر فيه ولا يمنع ان يكون عند تقدمه وان كان الوجه صحيحا لم يضره الا يسبق اليه على انه غير مسلم انه لم يسبق اليه لان
ان وجه الحرة من عن التصحيف به وان تعين جميعا يجوزان بهذا التاويل لان من حمل الاية على ان المراد بها
انتظار الثواب ومن حمل المراد بها على نظر الثواب لم يمتنع ان لفظة الى في الاية هي اسم او حرف وهاهنا على قول من
ان يكون اسما واذا كانت اسما فهو التاويل الذي ذكرناه وليس لهم ان يقولوا كيف يصح حمل من قوله الى النظر
لا يحمل الرؤية جملة وبين ما ذكره من لان من حمل الاية على وجه الثواب وهذا يوجب ان النظر يحتمل الرؤية وذلك
ان النظر وان لم يحتمل الرؤية على سبيل الحقيقة فقد يعبر به عنها على سبيل التجوز من حيث كان طريقا اليها والعرب قد تعبر
بالشيء عما قاربه او يكون طريقا اليه فيما فيه اختلاف **والجواب عن الشبهة السادسة**
ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه ولا شك في جوازها عليه تعالى وانما سألها لقومه لانهم شكوا فيها
ولم يعتقدوا جوازها عليه السلام واحبوا ان يكون الجواب من قبل الله تعالى فسأل على هذا الوجه ليرد الجواب فيكون الشبهة
والدليل على ذلك قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ويقوي ذلك قول موسى عليه السلام
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فهو لان السفهاء في ذلك ليس له ولا لمن حضر من اهل لم يكن لهذا القول
معنى وانما اضاف السؤال الى نفسه بقوله ارني انظر اليك وان كان السؤال من اجل قومه كما ان الساع شافع في غيره
يقول المستشفع اليه افعل بي كذا واعطني كذا وان كان السؤال لغيره ويقول المستشفوع اليه للشافع في هذا قد اجبتك واعطيتك
وهذا معروف فان قيل كيف يسأل لقومه ما يستحيل عليه ومن جاز ذلك يجوز ان يسأل له ان يكون جسما وذا جهة
ومن شك قومه في ذلك وارادوا ان يكون الجواب صادرا من جهته تعالى قلنا بين الامرين فرق واضح لانه انما يصح
ان يسأل لقومه ما اذا ورد الجواب عنه صح ان يستدلوا به ويقع لهم العلم عنده وهذا يصح في الرؤية لان مع الجهل بان
الرؤية لا تجوز عليه يصح معرفة السمع وليس كذلك كونه جسما وما اشبهه لان مع الشك في ذلك لا يصح معرفة السمع فلا ينتفع
بالجواب الوارد منه ولا يصح الاستدلال به وقد اجبت عن هذا السؤال بان ذلك لا يمتنع اذا علم ان في ورود الجواب
منه مصلحة في الدين ولا يصح الاستدلال النظر فان قيل فاذا كان انما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه فلم تاب ذلك على
انه اذا كان في جواز الرؤية عليه بعض اهل التوحيد لان الشك في ذلك لا يقتضي الجهل به تعالى ان

يكون صغيرا فقد ذهب قوم ممن اجاز الصغائر على الانبياء عليهم السلام في توبة موسى الى انها وقعت من مسألته ما لم
يؤذن له فيه لانه اذا لم يجب الى مسألته فلا بد من ان يتغير عند ذلك من علم بذا من حاله وليس يجوز ان يكون
موسى شاكا في جواز الرؤية عليه تعالى لان مثل الانبياء لا يجوز ان يجهل مثل ذلك ولان فيه ما يؤثر التنفير واما من لم يجوز
عليهم الصغائر فانه يحمل لفظ التوبة على وجه الخشوع والعبادة والانقطاع الى الله تعالى والرجوع اليه وان لم يتعلق ذلك
بذنب عرض من نفسه وقد ذكر قوم في هذه الآية وجها آخر وهو ان يكون موسى انما سأل ان يظهر له آيات يعرف
الله تعالى عندها ضرورة كالآيات التي تظهر في الآخرة وتزول عندها مشقة التكليف والجواب الاول اوضح واسلم لان الكلام
على الوجه الاول لا يقتضي محذوفا بل يكون قوله ارني انظر اليك على ظاهره وعلى الوجه الثاني لا بد من اضمار ذكر الآيات
التي يقع المعرفة عندها ضرورة وقوله اتهلكنا بما فعل السفهاء منا يدل ايضا على صحة الجواب الاول دون الثاني لان
ان موسى لا يمتنع ان يكون شاكا في ان معرفة الله تعالى ضرورة لا يجوز ان تقع في دار التكليف لانه يعلم بالعقول
فكيف يسأل ذلك فان قيل انه سأل ذلك ولم يكن شاكا فيه فهو رجوع الى معنى الجواب الاول ولان يحمل ذلك على
نفي الرؤية اولى لشهادة الظاهر وغيره مما ذكرناه فاما تعليقه تعالى الرؤية باستقرار الجبل فهو على مذهب كلام العرب
في انهم اذا ارادوا تبعيد الشيء ونفيه علقوه بما المعلوم انه لا يقع سواء كان جائزا او محالا لانهم يقولون
لا كلمتك ما لاح كوكب وما [illegible] الا يكون حتى يشيب الغراب وان كان ما علقوا به النفي جائزا وغرضهم بالنفي
غاية التبعيد على ان استقرار الجبل في حال جعله اياه دكا محال لما فيه من اجتماع الضدين فالتعلق وجود الرؤية
بامر محال وقوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل معناه فلما عرف من قبيل الجبل ما اظهره من الآيات ما يقتضي ان الرؤية لا يجوز عليه
لان التجلي هو التعريف والاظهار ومنه قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا
يجليها لوقتها الا هو واراد به لا يعرفكم وقتها سواه وتجلى وجلى بمعنى واحد كما يقال تصدق على فلان وصدق وتحدث
وحدث والجواب عن الشبهة السابعة ان مثل الكلام في الرؤية وهو اصل من اصول الدين طريقه العلم لا يرجع فيه
الى اخبار الآحاد التي احسن احوالها ان تقتضي الظن هذا وكان الخبر سليما من الطعن بريا من القدح فكيف وهو مطعون
عليه مقدوح في روايته لان راويه قيس بن ابي حازم وقد كان خولط في عقله في آخر عمره واختلط مع استمراره في رواية
الاخبار وقد يجوز ان يكون هذا الخبر مما رواه في حال التغير على ان المشهور عنه الانحراف عن امير المؤمنين والعداوة له
والوقيعة فيه وهو الذي قال رأيت علي بن ابي طالب على منبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب فابغضته حتى اليوم في
قلبي الى غير ذلك من التصريح بالنصب والعداوة وهذا مما يقدح في عدالته ولو جاز الاحتجاج في الرؤية باخبار الآحاد

لوجب قبول اخبار المشبهة فانهم يروون في ذلك ما هو اظهر من اخبار الرؤية واشهر على ان بازاء هذا الخبر من الاخبار
الصحيحة السليمة المتضمنة نفي الرؤية ما لا يحصى كثرة ولولا كراهة التطويل لذكرنا منها صدرا وهي مذكورة في الكتب معروفة
في اماكنها وفي بعضها ما يعارض هذا الخبر ويسقط عنا ما وعدنا من كل ذلك لكان الخبر وجه صحيح يجوز ان يحمل عليه لان
الرؤية قد يكون بمعنى العلم وهذا ظاهر في اللغة ويدل عليه قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك بعاد والم تر كيف فعل
ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة وقال الشاعر: رأيت الله اذ سمى نزارا ❊ واسكنهم
قاطنينا ❊ وعلى هذا يكون معنى الخبر انكم تعلمون ربكم ضرورة كما تعلمون القمر من غير مشقة ولا كلفة ولا نظر واستدلال ووجه
تشبيههم بزوال الكدورة والشوب عنه وليس لاحد ان يقول لو كانت الرؤية في الخبر بمعنى العلم لتعدت
الى مفعولين لان هذا هو حكم العلم عندهم والرؤية بالبصر لا تتعدى الا الى مفعول واحد فيجب ان يحمل الخبر مع تعديه الى مفعول
واحد على الرؤية بالبصر وذلك ان العلم عند اهل اللغة على ضربين علم بيقين ومعرفة والضرب الآخر بمعنى الظن فالذي
هو بمعنى اليقين لا يتعدى الى اكثر من مفعول واحد ولهذا يقولون علمت زيدا اذا كان بمعنى عرفته وتيقنته
ولا يأتون بمفعول ثان واذا كان بمعنى الظن يحتاج الى المفعول الثاني لان الظن لا بد فيه من مفعول ثان وهذا
كما نص عليه القوم وقد قيل ليس يمتنع ان يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفا بدلالة الكلام عليه ودلالة الحال
فيه وليس لهم ان يقولوا كيف يحمل على هذا الخبر وقد روي انه من بشارة اهل الجنة في هذه البشارة لان الجميع
يعلمون الله تعالى في الآخرة ضرورة وذلك ان الخبر يقتضي الاستبشار من الادنى لمن يخصه فالعلم بالله [illegible]
ومثل ذلك لا يعد بشارة فيمن هو في غاية المكروه ونهاية الالم والعذاب وايضا فان علم اهل الجنة ما يختص به
ضرورة يزيد في نعيمهم وسرورهم لانهم يعلمون بذلك ان يقصده بما يفعله بهم من النعيم العظيم والتبجيل والاعظام وذلك
ولا نظر واهل النار اذا علموه جل وعز ضرورة علموا قصده الى اذيتهم والاستخفاف بهم وادام الامهم
وعذابهم فاختلف الحالان في باب المنفعة والمضرة وان اتفقا في انهما ضروريان وهذا بين لا اشكال
فيه فصل في الادلة على ان الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم الذي يدل على
انه لو شاركه شريك في القدم لوجب ان يكون مثلا له ومستحقا لجميع ما يستحقه من الصفات النفسية وذلك
يقتضي كونه قادرا لذاته والاشتراك في كونهما قادرين لذاتهما يقتضي [illegible] قادر
صح التمانع بينه وبين غيره من القادرين واذا كانا قادرين لانفسهما لم يجز ان يتمانعا لان احدهما اذا اراد
ان يفعل فعلا واراد الآخر لم يخل من ان يوجد المرادان او يرتفعا او يوجد مراد احدهما دون الآخر ووجود الضدين

وفي اثبات وجود ضعفين وشاء هي مقدور بينهما واخراجهما من ان يكونا قادرين لانفسهما وفي اثبات وجوب
ضعف الرأي لم يوجد مراده وشاء هي مقدوره وذلك يقتضي كونه قادرا بقدرة وانه جسم محدث فوجب نفي ثان
في القدم لنفسه وما يؤدي اليه وهذه الجملة التي ذكرناها في الاستدلال لا تثبت الا بعد بيان اشياء منها ان القديم
قديم لنفسه وان ما شاركه في كونه قديما يجب ان يكون مثله ومشاركا له في جميع صفاته النفسية وهذا مما قد مضى الكلام
عليه في باب الصفات مستقصى ومنها ان التمانع يصح بين كل قادرين وانه من حكم كون القادر قادرا ويدخل في
ان مقدور كل واحد منهما يجب ان يكون غير مقدور صاحبه وان القادر على الشيء لا بد من ان يكون قادرا
على جنس ضده اذا كان له ضد ومنها ان الممنوع لا بد ان يكون شاء من المقدور ومنها ان الشيء المقدور لا يكون
الا قادرا بقدرة ومنها ان القادر بقدرة لا يكون الا جسما والجسم لا يكون الا محدثا فاما الكلام في ان التمانع يصح
بين كل قادرين فواضح لان ما اراده حال القادر الواحد في ذلك كحال قادرين من المعلوم ضرورة وكل من علم
القادرين قادرا علم صحة ما نعته له وان الآخر قبل يصح اذ الوجه التمانع فيهما ان يكون مقدورهما واحدا ويقتضي ان كل
واحد منهما قادرا على ضد ما يقدر عليه صاحبه على ان بصحة التمانع بين القادرين يفتقر الى اصلين هما فيهما الا ثابت بالدليل
الاول منع احدهما ان القادرين لا يجوز ان يكون مقدورهما واحدا وانه لا بد من ان يتعدد مقدورهما والثاني ان
القادر على الشيء قادر على جنس ضده وهذان الاصلان من حقهما ان يذكرا عند الكلام في ابواب العدل الا انا
نتكلم الآن على ان المقدور الواحد لا يكون مقدورا على سبيل الاحداث لقادرين ونؤخر ابطال كونه مقدورا
على وجهين مختلفين لقادرين واحد الى الكلام في العدل وانه اخص به ونشير الى جملة في ان القادر على الشيء قادر على
جنس ضده ونؤخر استقصاء ذلك الى موضعه والذي يدل على فساد كون المقدور الواحد لقادرين انه يؤدي الى
اضافة الفعل الى من يجب نفيه عنه او نفيه عمن يجب اضافته اليه وفي هذا ابطال الطريق الى العلم بكون الفاعل
فاعلا وانه ليس بفاعل وانما قلنا ذلك من حيث علمنا ان مقدورهما اذا كان واحدا فيجب متى وجد ان
يكون فعلا لهما جميعا ان ما به يصير الفعل فعلا لفاعله ليس اكثر من وجوده بعد ان كان قادرا عليه وهذا الحكم حاصل
فيهما فيجب ان يكون فعلا لهما واذا ثبت ذلك وكان لا يمتنع ان يصح من احدهما ان تتوفر الدواعي الى فعل ذلك
المقدور فيريد ايجاده مع كون الآخر كارها لايجاده مصروفا عن فعله لان كونهما قادرين يقتضي صحة ذلك وانه يستحيل
على الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدواعي والارادة والكراهة فاذا ثبتت هذه الجملة فلا يخلو
حال ذلك المقدور من وجهين اما ان يوجد او لا يوجد وفي وجوده اثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه لان مما يقتضي

ان الفعل مع التخلية هي الكراهة وثبوت الصوارف وفي ان وقوع الفعل منه عن يجب اضافته اليه من حيث كان
المريد مريدا وحصول الداعي له مع التخلية وزوال الموانع غاية ما يقتضي ثبوت الفعل ويجب على هذا الوجه ايضا وقوع
الفعل من القادر من غير منع فيجب على هذا فساد كون المقدور الواحد مقدورا لقادرين لما يستحيل مما يؤدي اليه وليس
لاحد ان يعترض كلامنا بما يقتضي اثبات القادرين في الدواعي والارادة والكراهة لانا نتكلم على سبيل الاصل بصحة اختلافهما
في ذلك وجوازه دون وجوبه ولا له ان يعترض بان يكون مضطرا الى الارادة وهو غير فاعل لمراده او مضطرا الى
الكراهة وهو مع كراهته فاعل لما شاء وله اذا علم ان له فيه نفعا ودفع ضرر وذلك لانا انما شرطنا التخلية احترازا من
هذه الاعتراضات فقلنا من حق المريد مع التخلية ان يفعل ما اراده ومن حق الكاره مع التخلية لا يوجد ما كرهه ومما
يدل ايضا على ان مقدورهما اذا كان واحدا ثم وجد وجب ان يكون فعلا لهما معا لانه فعل انهما الواحد منهما جميعا
لم يحصل له من الحكم الا ما حصل له عند حدوثه من احدهما لان المحدث لا يتزايد فيجب متى حدث ان يكون فعلا لهما
فان قيل دلوا على ان المحدث لا يتزايد وان الذات لا يصح ان تكون محدثة من وجهين قيل لو ساغ ان يكون
للذات في الوجود صفتان لجاز ان يحصل للذات بعد ايجاد احد القادرين لها ان يقدر الآخر على الصفة الاخرى
لانه اذا جاز ان يحصل الصفتان للذات في الحالة الواحدة جاز ان تحصل في حالين وهذا يقتضي صحة ايجاد الموجود
مع علمنا باستحالته الا ترى ان وجود الشيء لما لم يحصل بالقدرة عليه جار مجرى عدمه في احالة تعلق الادراك به
لما استحال تعلق احدنا بايجاده او وجده كما يتعذر عليه ايجاد مقدور غيره ولو ساغ ايجاد الموجود لامتنع
ان يحمل احدنا الجسم الثقيل وينقله من مكان الى آخر ثم يوجد من جملته ما اوجده اولا وهذا يقتضي ان يجد
من نفسه من المشقة ما وجدها اولا وكان يجب ايضا ان نفرق القادرين بين ان يفعل في الجسم الثقيل
من وجهين وبين ان يفعل من وجه واحد ويجد من نفسه ذلك وكان يجب ايضا ان يصح من غيره الا من قبل
ان يحمل فعله في انسان من حيث هو باق والا يصح ابطاله من حيث كان حادثا وفي ذلك فساد هذه وما
يدل ايضا على ان المحدث لا يتزايد وان الذات لا يحصل لها صفتان بالحدوث انه لو جاز ذلك لم يمتنع ان
يحدث على احد الوجهين دون الآخر ويجري وجها الحدوث فيهما مجرى فعلين انه محال ان يقال ان لا يتعلق الوجهين
تعلق بالآخر يقتضي الا يحصل الا معه لانه يؤدي الى حاجة في كونه على كل واحد من الوجهين الى كونه على الوجه
الآخر واذا صح ما ذكرناه وعلمنا ان من شأن ما يصح ان يحدث متى لم يحدث ان يبقى معدوما وهذا
يقتضي ان تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة وليس لاحد ان يحمل [illegible] ما يوجد ما يوقعه على

ان لا يحدث من الوجهين جميعا لانه لا فرق بينه وبين من جعل وجوده موقوفا على حدوثه من الوجهين جميعا وهذه
الطريقة يمكن ان يسلك في ابتداء الاستدلال على صحة كون القدر والاعداد دينا فان قال لو ساغ ذلك
لم يمتنع ان يفعل واحدا في وقت اخر فيكون موجودا معدوما وهذا يوجب ان الحكم لذلك ان يجب كونه معدوما في اليوم
الذي وجد فيه دل الذي يدل على ان القادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على جنس ضده لان من حق القادر
ان يتصرف في الفعل بحسب دواعيه ليفارق بذلك حال الممنوع والمضطر ومن لم يكن قادرا على جنس ضد مقدوره لم يمكنه
ان يتصرف بحسب دواعيه وارتفعت المفارقة بينه وبين المضطر والممنوع وهذا الباب يأتي من بعد بمشيئة الله تعالى
دل على ان القادر لنفسه يجب ان لا يتناهى مقدوره من الجنس الواحد في الوقت الواحد انا قد بينا فيما تقدم عند
الكلام في الصفات ان تعلقه بالمقدورات تعلق القادر وبين ان لا فرق القدرة والقادر من حيث كان قادرا لا يختص
ولا يصح ان يتعلق به الا ترى ان احدنا يقدر من الجنس الواحد والمحل الواحد على افعال كثيرة لا تختص الا بالحصر وقدره
فالانحصار راجع الى القدرة دون تعلق القادر واذا كان تعالى قادرا لنفسه وجب ان يكون قادرا على ما ذكرنا
على وجه لا يتناهى اذ لا مقتضي للحصر فيه واما الذي يدل على ان الممنوع يجب ان يكون متناهي المقدور فهو انه انما يمنع
بان يفعل اكثر مما في مقدوره وما وجد ما زيد عليه لا بد ان يكون متناهيا واما الذي يدل على ان من يتناهى مقدوره
لا يكون الا قادرا بالقدرة فهو ان المقتضي لحصر المقدورات انما هو القدرة لان القدرة لو تعلقت في الوقت الواحد
والمحل الواحد من الجنس الواحد بما لا يحصر لم يتعذر علينا حمل الجبال العظيمة بان نفعل في كل جزء منها مقدورا جزءا جميعها لا
في محل القدرة دون غيره فما يصح ان يحمله ولا افتقر بعضهم في الاستقلال بحملها الى معاونة غيره وايضا فاذا كان قد دل
على ان القادر لنفسه لا يتناهى مقدوره فوجب فيمن تناهى مقدوره ان لا يكون قادرا الا بالقدرة لان كون
القادر قادرا الا بالقدرة لان كون القادر قادرا لا يستحق الا من هذين الوجهين واما الكلام في ان القادر
بالقدرة لا يجوز ان يكون الا جسما فقد تقدم حيث دللنا على انها يجب ان تحل بعض القادر حتى يصح ان يفعل
دون الفعل لا يصح ان يقع بها ابتداء الا في محلها والقول في حدوث الاجسام ايضا قد تقدم فلم يبق من مقدمات
الدليل شيء يحتاج الى الدلالة عليه فان قيل ما ذكرتموه من التمانع مبني على اختلافهما في الدواعي وليس يصح ذلك
لان كل واحد منهما عالم بحسن ما يريده الاخر فلا يجوز وهذه حالهما ان يدعوه الداعي الى ضده فان التمانع لا يبنى
الا على صحة التمانع دون وقوعه ويكفي في ذلك صحة اختلافهما في الدواعي وليس يعتبر الدواعي انما يمنع من ثبوت
اختلاف دواعيهما ولا يمنع من صحة ذلك وجوازه على ان العلم بحسن الفعل لا يقتضي ان يفعل على كل وجه مع العلم بحسنه الا بالاختيار

لان دواعي الحسن ليس بموجب وعلى هذا لا يمتنع ان يعلم كل واحد منهما حسن تحريك الجسم وتسكينه ويدعو احدهما علمه
بحسن تحريكه الى ذلك ويدعو الاخر علمه بحسن تحريكه الى تسكينه ويشتغل هذا بحسب ما فرض بان التمانع لا يصح من حيث
كان كل واحد منهما يعلم ان الذي يريده الاخر حكمة وصواب فلا يريد خلافه لانا لم نبن الكلام على وقوع التمانع
بل على صحته وكيف يبنى الدليل على وقوع التمانع وهو لا يصح الا بعد اثبات الثاني الذي نقصد الى نفيه وليس يجب
اذا بنينا الكلام على الصحة ان نتوقف عن القضاء بان الممنوع ضعيف من حيث لم يقع التمانع لانا اذا علمنا
انهما لو تمانعا لو وقع فعل احدهما وجب ان يقضي بضعف من لم يقع مراده وان الذي نفذ اقدر منه وان
لم يكن هناك تمانع لان التمانع يكشف على سبيل الدلالة عن قوة القوي وضعف الضعيف وليس يوجب ذلك
الا ترى انا نقضي على من حال زيدا انه متى مانع الاسد دفعه الاسد وقهره قضينا بضعف زيد عن الاسد وقوة
الاسد وان لم يكن بينهما تمانع وكذلك متى علمنا من حال زيد انه لو رام الفعل لوقع منه نحكم بانه قادر عليه كما يجب ذلك
لو وقع الفعل منه وانما يعلم بتقدير التمانع ان لا اقدر منهما كذلك في كل حال من وجهين احدهما انه انما يكون اقدر
لما هو عليه في ذاته باستمراره في الاحوال ووجب والوجه الاخر انه اذا كان لا حال يثبت بها الا ويقدر
التمانع بينهما يمنع صاحبه فيجب ان يكون اقدر في جميع الاحوال وبما ذكرناه من ان الدليل مبني على صحة التمانع وتقديره
دون ثبوته يسقط اعتراض من اعترض بان يقول كيف يصح ان يمنع الحكيم من حسن ويقصد الى ذلك ويمنع من يحسن
لا يكون الا قبيحا لان ذلك لو كان قبيحا على ما ادعى لم يمنع من التقدير لان التقدير فاسد ان يصح منه فعل القبيح وان كان
لا يفعله فان قيل كيف يصح ما ذكرتموه والتقدير انما يريده بارادة توجد لا في محل واذا كان لم ان في العدم
وجب ان يكون تلك الارادة متعلقة بهما جميعا لنفوذ الاختصاص بها وهذا يقتضي ان كل واحد منهما مريدا لما يريد
صاحبه فليس يجوز اختلافهما في الارادة ما نفاه ما رتبنا عليه الدليل لان الارادة انما تدعو المريد بها الى الفعل
متى كانت من فعله واذا كانت من فعل غيره فيه لم يؤثر في مقدوره ولم يكن داعيا له
الا ترى ان الله تعالى يخلق في قلب المشرف على الجنة والنار العالم بما فيهما من النفع والضرر ارادة دخول النار و
كراهة دخول الجنة لم يقع منه الا دخول الجنة ولم يكن للارادة لدخول النار تأثير من حيث لم تكن من فعله وانما يتوقف
فالقدح ان على هذا وانما نعتمد في الارادة فيجب ان يكون الداعي لكل واحد منهما الى فعله هي الارادة التي
يفعلها هو دون صاحبه وان كان مريدا بالاخرى فيصح التمانع بالتعليق الصحيح على هذا ولا يمتنع مع اتفاقهما
في الارادة على ان احدهما وان اراد ما اراده صاحبه فهو يريده بهذه الارادة مقدوره وصاحبه يريده

مقدوره غيره ومن اراد مقدور غيره لاحظ لارادته في ايجاد ذلك المقدور لاستحالة وجوده من جهته وانما يريد ان يوجده
في مقدوره ويجب على هذا ان يكون ارادة كل واحد منهما لارادة من مقدوره دون ما سواه على ان الكلام في السؤال
ان يكون قد حاز التمثيل بذكر ارادة التحرك وارادة السكون والتوقع في انهما لا يكون قد حاز المستند اليه ولو
عدل عن ذلك الى ان يقال لو دعى احدهما الداعي الى ضد ما دعى احدهما الداعي الى ضده او من الاخر او على الى تركيب كانت
يكون الحال يصح الكلام وذلك لو وقع التمانع الى نفس الارادة والكراهة فقط لو اراد احدهما ان يفعل ارادة في او ارام
الاخر فعل كراهته يصح ايضا الكلام لان التمانع يصح في كل فعلين ضدين ولا اعتبار بالقصد اليهما ولا باختلاف دواعيهما
فان قيل ما انكرتم على من جوز التمانع بينهما وان يمنع احدهما صاحبه وامتنع القول بان المانع اقدر والقول بانه ليس
باقدر كما امتنع من القول بان العالم لو وقع من القديم تعالى لكان دالا على جهله وحاجته ومن القول بانه كان لا يدل
على ذلك فما انكرتم ليس يجوز اثبات الموجب والمنع من الموجب كما لا يجوز اثبات الموجب والمنع من موجبه والمانع
يصح من القادر لكونه اقدر فهو يعلم هذه الصفة كما ان الفعل المحكم يصح منه لكونه قادرا او اثباته قادرا والامتناع من كونه اقدر
كاثباته فاعلا والامتناع من كونه قادرا وفي انه نقض وتناقض لا ثبت وليس هذه حال العالم المقدور وقوعه لانه يقتضي
عن الجهل والحاجة لان من حكمهما ان يقع العالم لا جلهما ولا يمنع من ان الفاعل لكونه قادرا السواء كان غنيا او محتاجا عالما او جاهلا
فافترق الامران على ان الامتناع في العالم من القول بانه يدل او لا يدل انما ساغ من حيث تقدم العلم بانه سبحانه
عالم غني وان العالم وليس بمحتاج او الجهل فمنعنا من اطلاق عبارة تقتضي نقض ما علمناه بالادلة وليس كذلك القول في
التمانع لانه لم يتقدم ان معه تعالى ثانيا على صفاته تمنع من اطلاق ما يقتضي نفيه وهذا الوجه لو صح الاعتراض به في دليل التمانع
يصح لقائل ان يقول في الجسم انه لم يسبق الحوادث فراني لا اقول مع ذلك انه محدث ولا اقول انه قديم كما تقولوا
انتم في العالم كذا وكذا وساغ ايضا للمشبهة ان يثبتوه تعالى جسما ويمنع من القول بانه ينفك من الحوادث او لا ينفك
منها وهذا الوجه نقصه اكثر الادلة فان قيل زعمتم فيما تقدم استدلالكم على انهما اذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعا وجب
ضعفهما وهذا غير صحيح بل الواجب ان مرادهما جميعا لا يوجد من حيث كان مقدورهما لا يتناهى وعلى هذا الا يكون
مقدور واحد منهما بالوجود اولى من مقدور صاحبه فاي ضعف يلحقهما متى لم يوجد مرادهما وهل المرجع بالضعف في التحقيق
الا الى تناهي المقدور الذي لم يحصل هنا بل الاصل خلافه لان سبب ارتفاع مرادهما على ما ذكرتم هو ان مقدورهما
لا يتناهى وانما يلحق الضعف المتناهي متى اراد فلم يوجد مرادهما من حيث اقتضى ذلك تناهي مقدورهما وان كل
واحد منهما لا يقدر على اكثر من المقدر الذي اوجده وهذا اشتباه في القادرين لانفسهما فمن شانه ان كان دل التمانع

الفعل

الفعل الا لمرجح او ما جرى مجراه او من الوجوه المعقولة التي يتعذر معها الفعل واذا كان مراد القادرين لانفسهما
لم يتعاقبا فلا بد من ان يكون كل واحد قد منع صاحبه وهذا استحيل على ما بين في السؤال فلم يبق الا ان امتناع الفعل على كل
واحد منهما من غير وجه معقول يقتضي امتناع الفعل لانه لا وجه يمكن ذكره مما يقتضي تعذر الفعل عليهما وما ادى الى
امتناع الفعل من غير منع او ما جرى مجراه يقتضي نقض حقيقة القادرين وما ادى الى ذلك فمعلوم فساده والمؤدي
اليه اثبات قادرين لانفسهما فان قيل دليلكم هذا الملقب بدليل التمانع مبني على ان مقدور كل واحد
من القديمين غير مقدور صاحبه ومن مذهبكم ان المشتركين في صفة من صفات النفس يجب ان يكونا
متماثلين ويستحق كل واحد من الصفات النفسية ما يستحقه الاخر ويجب على هذا اذا كان القديمين قادرا
على مقدور انه نفسه ان يقدر على نظيره في ذلك فيكون قادرا على هذه المقدورات بعينها وقد جعل الشيخ
هذا المعنى دليلا منفردا في نفي الثاني وهذا تناقض كما ترون لانكم تارة توجبون تغاير مقدورهما وتارة
توجبون ان مقدورهما واحد وظهور تنافي الطريقين يغني عن الاكثار فقد اجيب عن هذا السؤال بان ما
بني عليه هذان الدليلان في نفي الثاني لا يقتضي فساد الاستدلال بهما لان كل واحد منهما متى سبق الى النظر
الى الاصل الذي بني عليه صح استدلاله به وان لم يخطر بباله الاصل الاخر لان الناظر متى علم ان كل قادرين فيجب
صحة التمانع بينهما وان يكون مقدورهما متغايرا صح استدلاله بدليل التمانع وان لم يخطر بباله انهما متى كانا قادرين
لنفس لوجب ان يكون مقدورهما واحدا وكذلك ان كان قد سبق الى العلم بان من حق القادرين لنفسيهما
ان يكون مقدورهما واحدا صح ان يستدل بالدليل الاخر ويتوصل به الى نفي الثاني وهذا الكلام في هذا الباب
انما هو مبني على التقدير لامر محال فلا يمتنع ان يتعلق الكلام فيه بالنفي والاثبات معا واجود ما يقال في الجواب
عن السؤال انا نعتمد في الاصل الكلام فنقول لو كان معه تعالى ثان قادر لنفسه لم يخل ان يكون مقدورهما
واحدا او متغايرا فان كان واحدا فيه على استحالة ذلك ولا يجوز ان يكون متغايرا لما بيناه في دليل التمانع ويمكن ان يقال
ايضا اثبات قادرين للنفس يؤدي الى ان يكون مقدورهما واحدا ومتغايرا معا لان من حيث كانا قادرين
يجب صحة التمانع بينهما وان يكون مقدورهما متغايرا من حيث استحقا هذه الصفة للنفس يجب ان يكون مقدورهما
واحدا ومما يقال في هذا الباب ايضا ان صحة التمانع بين القادرين من حكم كونهما قادرين على الشيء وعلى جنس
ضده ويجري مجرى صحة الفعل من القادر وليس يجوز ان يكون المؤثر في كونهما قادرين يحيل هذا الحكم لان
المؤثر في الصفة لا يجوز ان يكون محيلا لحكمها وقد علمنا ان كونهما قادرين للنفس يحيل التمانع بينهما لانه استحالة

هذه الصفة فيما التمس يقتضي ان يكون متعذرا بهما واحدا اذ ذلك محال لصحة التمانع وقد بينا ان صحة التمانع
من حكم كونهما قادرين على الشيء وجنس ضده وقد يتفق ان المؤثر في الصفة هو المحل لحكمها وذلك ايضا ان نقول
اذا ثبت ان من حق كل قادرين على الشيء وجنس ضده صحة وقوع التمانع بينهما وكل ما يقتضي رفع هذا الحكم يقتضي
بفساده واثبات قادرين مختص يقتضي ذلك لان التمانع بينهما لا يجوز ان يتمانعا بقدر من الفعل وفي مقدوره
زيادة عليه لان التمانع بينهما اذا علم انه فرضه لا يتم بايجاد بعض من المقدور ولا بد من ان ينفعل ما يزيد على ذلك
حتى كان قادرا عليه وهذا يقتضي ان يكون كل واحد منهما ما في نفسه جزء بكل ما في مقدوره وذلك يستحيل فيما لا يتناهى
اكمل هذا واضح دليل آخر ومما استدل به على ذلك ان في اثبات ثان مما قد ثبت انه لا يقتضي تعذر الفعل على القادر
من غير وجه معقول يقتضي تعذره وذلك فاسد فيجب فساد ما يؤدي اليه وانما قلنا انه يؤدي الى ما ذكرناه
من حيث انهما اذا كانا قادرين لانفسهما فلا بد من ان يكون كل واحد منهما قادرا على الشيء وجنس ضده اذا
كان له ضد فلو فرضنا ان احدهما يريد تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه في حال واحد لوجب ان يقدر على كل واحد
منهما الفعل لغير منع ولا ما يجري مجراه لانه لا يمكن ان يقال ان احدهما يمنع الآخر مع كون كل واحد منهما قادرا
لا نهاية له ولا يصح ان يمنع احدهما غيره من الفعل بان يوجد اكثر مما في مقدور الممنوع وما لا يتناهى لا يصح ان يكون
غيره اكثر منه ولا يصح القول بان كل واحد منع الآخر على حسب ما نقول في المتحاذبين حبلا فلم يتحرك الى جهة
احدهما لان ذلك انما يصح ايضا مع تناهي المقدور واذا كان كل واحد من القديمين يقدر على اكثر من كل قدر يرجع
الى الوجود ولا ينتهي في ذلك الى احد الا والزيادة عليه ممكنة بطل ان يكون كل واحد منهما غالبا لصاحبه فلم يبق الا
ما ذكرناه من تعذر الفعل لغير وجه معقول يقتضي تعذره وهذا ينقض حقيقة القادرين فان قيل الا كان كون كل
واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له هو وجه التعذر الا ان وجود مقدور واحد منهما ليس باولى من وجود مقدور الآخر
قلت وبيان كونهما قادرين قلنا ليس يجوز ان يجعل كل واحد قادرا على الفعل الا ترى ان احدنا لا يمنع غيره
من التصرف بكونه اقدر منه ما لا نهاية له هو المقتضي لتعذر الفعل لان كون القادر قادرا او اقدر لا حظ له في
باب المنع من الفعل الا ترى ان احدنا لا يمنع غيره من التصرف بكونه اقدر منه وانما يمنعه بان يفعل اكثر مما يقدر
عليه الممنوع ولهذا لا يمتنع ان يفعل الاقدر في بدن الضعيف بعض مقدوره من الحركة فلا يكون من ذلك مانعا له
من تسكين يده ولو فعل فيها اكثر من مقدوره من الحركة لمنعه فعلم بذلك ان المنع يتبع الفعل دون كون القادر
قادرا او اقدر ومما يبين ذلك ان المنع من الفعل لا بد ان يكون فيه وجه ثابت والا لم يكن منعا

وكون الاول قادرا وكون الآخر قادرا على ما لا نهاية له لا يبان في وقوع الفعل من غيره فكيف يكون منعا على ان
من حق المنع بكون القادر قادرا على وجه من الوجوه فقد جعل المؤثر في صحة الفعل هو المؤثر في تعذره اشياء
وذلك محال ويبين هذا الطريق ان يعلم ان تساوي القادرين في المقدور لا يوجب تعذر الفعل فاما ان مقدور
احدهما ليس بالوجود اولى من مقدور الآخر والذي يبطل ان يكون وجها في تعذر الفعل ان احد مقدوري
الآخر ليس بالوجود من الآخر ثم لم يكن ذلك موجبا لتعذر الفعل عليه فان قيل القادرين منا لو قدرنا
ان يفعل اقرا افعالهما على عينه من الاجسام وكانا متساويين في القدرة وحاول احدهما تحريك جسم وحاول
الآخر تسكينه لكان الفعل يتعذر عليهما جميعا من حيث كانا متساويين في القدرة وان مقدور احدهما لا يكون
اولى من مقدور الآخر فقولوا بمثل ذلك في القديمين فان هذا التقدير لا يرفعه التحاكم ان القادر بقدرة لا يجوز
ان يبتدي بالفعل فيما نأى عنه وتجويز ذلك يقتضي قلب جنس القدرة على وجه قد بينا صحته فيما مضى من الكتاب ونوضح بعض
وجهه من حيث يؤدي الى ما ذكرناه من بطلان حكم القدرة ولكان لا يمتنع ان يجعل الوجه في ذلك ما ذكرناه
في القادرين لانفسهما فنقول ان ذلك اذا كان يؤدي الى تعذر الفعل على قادرين من غير منع ولا ما يجري مجراه وجب
ابطاله والمنع من صحة ان يفعلا على هذا الوجه وليس لاحد ان يقول ليس الفعل يمتنع عليهما فلم يزل الفعل لمنع ولا
ما يجري مجراه فقولوا بمثل ذلك في هذا الموضع وذلك ان الفعل انما يستحيل وجوده فيما لم يزل لوجه معقول وهو ان في
ذلك كان يقتضي كون المحدث قديما ويؤدي الى قلب جنسه وايجاد الذات في حال صحة وجودها في منتهاه وليس اذا
المعنى في الموضع الذي ذكرناه وبهذا الجواب يسقط اعتراض من اعترض بتعذر ايجاد المقدور المحقق بالعاشر في الوقت
الثاني لانا قد بينا ان هناك وجها معقولا وهو ان الوقت الثاني ليس وقت المحقق بالعاشر فلا يصح وجوده فيه فرقوه
ومثل هذا بعينه موجود في الصفة من اذا اراد ما في القادرين لانفسهما وعلم ان هذا الدليل مما نقل دليل التمانع الذي
قد شاه وبيت به ودنا في تقريره ما له وتخليصه من صاحبه شرح علي بن مسلم من ان يكونا ولتبيين في هذه المسائل الفرق
ان تكلفنا في تقرير هذا الموضع بشبهة اهله ودليل آخر ومما يدل على ذلك ان في تجويز ثان قديم اوانه ثابتا يؤدي
لا ينفصل عنهما من حال الذات الواحدة ولا بد من الفصل بين الذات والذاتين بضد او حكم والا ادى ذلك
الى كل محال ونحن القول باثبات ذاتين لا يصح ان يختلفا في شيء من صفاتهما واحكامهما حتى يكونا كالذات الواحدة
الا كالقول باثبات ذات واحدة تختلف صفاتها وتتغاير احكامها حتى تكون بمنزلة الذاتين وفساد احد الامرين
كالآخر بيان ما ذكرناه ان اشتراكهما في القدم يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات الذاتية وفيما يستحقانه ايضا

صفات المعاني لأن الإرادة إنما يختص أحدهما بأن توجد لا في محل لكونه لذلك الكراهة وما يصح لكل أحد منهما في باب
الاختصاص كما يصح مع الآخر فيجب أن يريد جميعها بالإرادة ويكرهها بالكراهة وما يرجع من الصفات إلى النفس نحو كونه قادرا
لكونها حيا وكونه عالما فقد كانت يجب أيضا أن يشتركا فيه والأحكام الراجعة إلى هذه الصفات يجب أن تتماثل
في الصفات التي تقتضيها ويجب أيضا أن يكون مقدوره مقدورا لهما إذا ثبت أنهما وإن أحدهما إذا قدر على ما يقدر
لنفسه وجب فيمن كان مشاركا له في صفة النفس أن يكون قادرا على مقدوره والإرادة أدى ذلك إلى كونهما
متماثلين مختلفين فلا يصح مع هذه الجملة أن يختص أحدهما بصفة أو حكم ليس للآخر وفي هذا ما تقدم من أنه لو أثبت معه ذاتا
واحدة لم يزد على ذلك وليس لأحد أن يقول إنهما يختلفان في الدواعي بأن يكون علم أحدهما أحسن بعض الأفعال يدعوه
إلى فعله ودواعيه وإن لم يرجع علم الآخر بذلك إلى فعله فيتفصل ما بينهما من هذه الأحوال الذات الواحدة وذلك أن
مقدورهما واحد لأن الواحد إذا دعاه الداعي إلى فعل ما يدعوه الداعي إلى فعله والآخر قد علم أنه فعل الأمر إلى أنه لا تأثير لخلاف
الدواعي وإن اختلف فهو إنما يوثر في صحة أن يفعل أحدهما ما لا يكون الآخر له فاعلا فإذا كان ما يفعله الواحد هو فعل
الآخر فلا تأثير لاختلاف الدواعي لأنهما لو اتفقا في الدواعي لم يزد على الحال فإذا وجدنا أن ذلك يوجب أن الآخر
وهو أن يكون الفعل فعلا لهما لأن الدواعي إليه مع العلم بأنه هذا الحال من البطلان وليس لأحد أن يجعل طريق الفصل بين كونهما
ذاتا واحدة وذاتين أن يفعل العالم المفرد فيما يتغايرهما وإنما إثبات ذاتين استويا في الصفات كلها وذلك
أن طريق إثبات القديم إذا كان هو الدليل فيجب أن يكون صفته وأحكامه معلومة من هذا الطريق أيضا ولا بد أن
يكون في الأدلة ما يقتضي الفصل بين كونه واحدا أو اثنين ومتى كانا اثنين فلا بد أن يكونا في أنفسهما على ما يقتضي تميزهما
من الذات الواحدة من غير أن يرجع في التمييز إلى نفس العلم لأن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو عليه لا أنه يجعله على ما هو عليه
فينبغي أن يتميزا في نفوسهما بما هما عليه من الصفات والأحكام حتى يتعلق العلم بكونهما كذلك ومتى ساغ التعلق
في هذا الموضع بالعلم في باب الأمر التمييز ساغ لبعض أن يدعي أن مع كل علة موجبة كالعلم والحركة وما أشبههما علة أخرى
يوثر تأثيرها فإذا قيل له لا حكم لها يتميز من العقل لا فرق بين وجودها واثنينيتها ولا يمكن أن يريد الحال لو
كانت العلة واحدة على ما هي عليه الآن فرجع إلى المسألة فإن قال يمكن الفصل بين وجودها واثنينيتها وبين أن يكون علة
وعلتين بأن يفعل من العالم المفرد في ذلك وهذا الطريق بالجهالات فإن قيل أفتجوزون أن يكون الفصل بين أن يكون القديم
واحدا وبين أن يكونا اثنين هو أنهما إذا كانا اثنين ويتوهم خروج أحدهما من كونه قادرا لصح من الآخر الفعل وإذا كان
واحدا لم يصح ذلك وهذا الحكم معقول وفرق بين في باب تميز الواحد من الاثنين قيل له هذا التقدير لا يمكن كيف يمكن الفصل

بين الواحد والاثنين وهذا الفصل لا بد من ثبوته وحصوله في كل حال وليس يصح أن يتعلق ما لا بد من ثبوته بما يستحيل ثبوته
وحده فإن هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل بأن يقال إن مع كل علة توجب حالا علة أخرى توثر تأثيرها فإذا قيل لو كان
كذلك لظهر أن تأثيرها غيره ولكان بينهما فرق بين وجودها واثنينيتها لم يمكن أن يجاب السائل بين ثبوت اثنينيته وبقيتها
هو أن مع العلتين إذا توهمنا خروج واحدة عن الإيجاب لم يثبت الحكم ولا افترق ذلك بين حال الواحدة لأنه لا يثبت هذا
بل متى قدرنا اثنين لا بد من اختلاف الحكم دليل آخر ومما يدل على نفي ثان قديم أنه لو أثبتنا قديمين
يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر ولا يريده بل يوجب أن يستحيل ذلك لكون أحدهما مريدا لأمر من الأمور من غير أن
يكون الآخر مريدا فقد علم في كل حيين صحة كون أحدهما مريدا والآخر كارها له أو غير مريد كما أدى إلى الخلاف المعلوم
من ذلك يجب إبطاله والمؤدي إليه إثبات قديمين من حيث كان كانت الإرادة التي يريد بها أحدهما لا
يختصه دون صاحبه وكيف يختصه دون الآخر من أنها توجب له حال المريد بأن توجد لا في محل فتعلقها بأحدهما
كتعلقها بالآخر فإن قيل أفتنكرون أن تكون القضية التي ظننتموها غير واجبة وأن الحيين إنما يصح أن يكون أحدهما
مريدا والآخر كارها إذا كان ما يريد به أحدهما يختصه دون الآخر فلا يجب ذلك فيمن يريد بإرادة لا يختصه
كاختصاص غيره قيل ما ذكرناه من صحة كون أحد الحيين مريدا دون الآخر أصل متقرر في العقول مطلق فيها فلا
يجوز الاعتراض عليه بالتقييد والتخصيص كما أنه من المتقرر فيها صحة كون أحد الحيين عالما والآخر غير عالم وكون أحد الموصوفين
على صفة دون أن يكون الآخر عليها ألا ترى أنه يسبق ما ذكرناه من العلوم في العقول العلم بكيفية اختصاص المريد بإرادة
والموصوف بما يوجب له الصفة ولو كان متبعا لكيفية اختصاص المريد بإرادته لم يكن مطلقا ولتوقف العلم بما ذكرناه
من القضية على هذا التفصيل والتمييز وقد علم خلافه وما شاكل من قسم هذا العلم وتفصيله الأكمل فهم العلم المتقرر في العقول
بأن المعلوم لا يخلو من أن يكون موجودا أو معدوما والموجود لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا كما تقف الكلام في
وانتهائه ولا طريق إلى أن قول الجميع لا يرجع إلى ما ذكرناه من أقسام ما تقرر إطلاقه في العقول إلى
تفصيله وكيفيته على أنه لا يخلو الحيان من أن يكون القضية التي ذكرناها إنما وجبت فيهما لكونهما حيين على ما ذكرناه أو لأن
إرادة كل واحد منهما تخصه ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه الثاني لأن صحة كون أحدهما مريدا لا يريد به الآخر
حكم يرجع إليهما ويجب أن يكون المؤثر فيه صفة تعود أيضا إليهما ووجود الإرادة في محل أحدهما دون الآخر ليس مما يرجع
إلى الجملة فكيف يؤثر في حكم يعود إليهما وإن كان ذلك إنما وجب لكونهما حيين فهو الذي قصدناه وليس لأحد أن يجعل
المصحح لما اعتبرناه من القضية كونهما حيين على شرط أن لا يكون إرادتهما موجودة على وجه لا يختص بها أحدهما دون الآخر

وذلك ان هذه الفرقة المخبئة تقتضي اشتراطا الذي نفته لان معنى ما ذكرناه من ان ارادتهما لا يكون كذلك لا يخفى ليس الخبر
من ان احدهما يصح ان يريد ما لا يريده الآخر وكان هذا شرطا الذي في نفيه ويمكن ان يستدل بالسمع على نفي ثان قديم لان كون كل
والشك فيه لا يمنع من العلم بان العالم بصنع الصانع وبانه غني عنه وهذا الاصل هو الذي لا يصح معرفته بالسمع

فصل في الكلام على الثنوية

المخالف مع مولانا في توحيد احدهما القول بالاثنين والآخر القول في الالم لانهم يزعمون
انه لا يكون الا بجوهر وهذا الفصل لا يجز بين ذكره في باب التعديل والتجويز يدون احد ما القول بالاثنين فقد دخل فساده فيما
مضى من كل ما لانهم يثبتون قدم النور والظلمة وهما جسمان وقد بينا فيما تقدم على حدوث جميع الاجسام على ان ما يثبت النور والظلمة
فقد بين ما يمنع من اختصاصهما لانا قد بيناه فيما تقدم ان القديم يقدم لنفسه وان الاشتراك في هذه الصفة يجب ان يكون مثلا ومن
قولهم ان النور والظلمة مختلفان وهذا تناقض وبعد فانهم يقولون ان النور يفعل الخير بطبعه والظلمة تفعل الشر بطبعها وهذا ما قد علم
فساده من حيث ان الدليل على ان الفعل لا يقع بالطبع وان ما في باب التعديل يتضمن كونه مختارا فلا فرق بين من قال
وبين من اثبته على خلاف الوجه الذي يقتضي الدليل اثباته على انهم يثبتون الفعل من كل فاعل بطبعه وهذا معلوم فساده
فساده لانه يوجب دفع الاختيار الذي نعلمه من انفسنا ضرورة وعلى قولهم بالمزاج بين النور والظلمة ان العالم مشترك يجب
ايضا ان يكون كل جسم حيا ولا يشبههم في ان بعض الاجسام بهذه الصفة دون بعض وقد يستقصي من تقدم الكلام عليهم في المزاج وكيفيته
وسببه واقوى ما قيل لهم في ذلك ان الاصلين اللذين يثبتانهما لم يزل عندكم ليس يخلو تباينهما من ان يكون لطبعهما
او لوجود معنى او لاختيار ولا يجوز ان يكون ذلك لمعنى ولا لاختيار لانه يوجب اثبات اصل ثالث
يكون الطبع وما يقتضيه الطبع لا يتغير فكيف حصل المزاج بينهما وطبعهما يقتضي التباين وان فرق هذا يبطل القول بالمزاج سواء
اضافوه الى اختيار الظلمة او النور او الى الاثنين والكلام في هذا الجنس يطول وحظ نقل الكلام عليهم فيه مسودة وبعد فان
مذهبهم يؤدي الى قبح الامر والنهي والمدح والذم ومعلوم حسن ذلك في العقول الا انا قد نقضناه الى ما ذكرناه لان
الامر والحسن لا يكون عندهم من ان يكون متوجها الى النور او الظلمة فان كان متوجها الى النور فهو مطبوع على الخير لا يتمكن
من الانفكاك عنه ومن هذه حاله لا يحسن امره كما لا يحسن امر من هو في حالتي بالنزول والهوي وان كان متوجها الى
الظلمة فهي مطبوعة على الشر لا تقدر على الخير فكيف يؤمر بما لا تقدر عليه وهي مطبوعة على خلافه وامر العاجز ومن ليس بقادر قبيح في
العقول وكذلك القول في نهي عن القبيح اذا قسمناه بهذه القسمة لانه ان توجه الى النور فهو عندهم لا يقدر على القبيح ولا
يتأتى منه فكيف ينهى عنه وان توجه الى الظلمة فهي مطبوعة على القبيح فكيف تنهى عنه ولا تتمكن من الانفكاك منه واذا بطل
الامر والنهي بطل المدح والذم لان ما يرجع الجميع واحد وقد اشرنا اليه وهذا الكلام يلزم النصارى من وجه لانهم يثبتون

الظلم

الظلم سوانا فقد زاد الالام قوة ويجب ان لا يحسن امر الظلمة ولا نهيهما لانهما موات لا يعقل الامر والنهي
ولانها مطبوعة والذي دعاهم الى اثبات اصلين اعتقادهم تضاد الخير والشر واختلاف اجناسهما وانهما اذا كانا
كذلك لم يصح ان يقعا من فاعل واحد وان ما في هذا ان الخير والشر لا يتضادان ولا يختلفان من حيث كانا خيرا وشرا
وكذلك النفع والضرر بل ربما كان من جنس واحد الا ترى ان اللذة من جنس الالم ولهذا يالم زيد بما يلتذ به عمرو
واذا كان احدهما مشتهيا والآخر نافرا وكذلك الصدق من جنس الكذب لان السامع لهما لا يميز بينهما ولستهما على
عدادا كما بل نفس ما يكون صدقا يمكن ان يقع كذبا باختلاف قصد فاعله والمخبر به والنفع ايضا من جنس الضرر لان
لطم اليتيم على سبيل التأديب من جنس لطمه على سبيل الظلم وقد استقصي ذلك في غير موضع فبطل ما ظنوه من تضاد الخير
والشر ولو سلم ان ذلك متضاد ومختلف لم يمنع تضاده بأقوى من تضاد الاكوان في الاماكن المختلفة والارادة والكراهة
والعلم والجهل وقد علم وقوع كل ذلك من فاعل واحد اولى على ان نفس الخير قد يتضاد ويختلف اجناسه وكذلك الشر ويجب
عندهم ان يثبتوا لكل جنس من الخير فاعلا بل اضافوا كل الخير الى فاعل واحد وهذا يبطل ان تضاد الاجناس واختلافها
يوجب اختلاف الفاعلين وليس لهم ان يقولوا لو وقع الخير والشر من فاعل واحد لوجب ان يستحق في الوقت الواحد المدح
والذم معا وذلك ان هذا جائز عند من لم يثبت الاحباط والتكفير ومن يثبتها يقول ان المستوفي ينحل من الخير والشر في نفسه
المستحق عليه لم يستحق فان زاد احدهما على الآخر ثبت الزائد وبطل الآخر فلا يكون مستحقا الا من ابن عباد وانما
عن فساد هذا مذهبهم انا وجدنا حوادث كثيرة نفع وضر وشرا وخيرا ونفع وضر سواهم ويكون من وجه نفعا ومن آخر
ضررا الا ترى ان لبعض الاطعمة نفع الصحيح وتضر العليل اذا تناول على وجه التعب يضر به فمن ذلك منه نفع الآخذ
اكثر من ان يحصى ويحصر وقد قال الشاعر ۞ اعتقني سواد صنعت من ۞ ارى فيه ردا على كيس ۞ فضرت عنده
في ۞ احسن سوا قبل الى احد ۞ نفيس كما ترى انه انتفع بالسواد من وجه ومن الوجوه فاما وقوع الضرر بالاجسام والنفع
بالاجسام المظلمة فهو الاظهر من ان يخفى وذلك ان سواد الليل يخفي الطالب على من طالبه وبما يحق لها رفقه فيكون سببا لظفره
والامر ينتفع بالظلمة يستتر بالضوء وبسواد النقش يتم الكتابة وتضبط الامور وتثبت العهود وقد قال ابو الطيب ۞ وكم لظلام
الليل عندك من يد ۞ تخبر ان المانوية تكذب ۞ وقال الآخر ۞ ازورهم وسواد الليل يشفع لي ۞ وانثني وبياض الصبح يغري
بي ۞ ومما يسألوا عنه ان قيل لهم خبرونا عن المعتذر من جرم من هو فان قالوا النور اضافوا القبيح وان قالوا الظلمة اضافوا
اليها الشر وهي حسنة وان قالوا النفس جزء من الظلمة والمعتذر جزء من النور فقد هذا باطل لما فرضنا في قدرة المعتذر
من جرمه وما يعلم انه جنابة وهذا معلوم ضرورة على ان الفاعل هو جملة الانسان دون اجزائه فكيف يصح اضافة الافعال

الى اعذاره على ان اعتذار من لم يفعل القبيح قبيح والمعذور لا يمنع قد ثبت منا القبيح مع ان يكون المعتذر هو المذنب حتى يكون
الاعتذار حسنا ولذلك يستقبحون من العالم [illegible] من هو فان قالوا الخبر [illegible] يقتضي اضافة الافعال اليه وان قالوا
النظر في العلم صنعة مع الا يحس بالنظر على هذا المذهب وذلك يبطلون على التاويل بانه عالم [illegible] فان كان الخبر واجب ان يكون
كاذبا فان كانت النظر فهي صادقة في هذا الخبر فيجب ان يخاف الصدق [illegible] وما يناقضون به كثير وفيما ذكرنا تنبيه
على ما لم نذكره. الكلام على المجوس اعلم ان هولاء يختلفون فمنهم من زعم ان الله تعالى والشيطان معا جسمان قديمان
ومنهم من قال انه تعالى جسم والشيطان ليس بجسم والاكثرون قالوا الشيطان جسم وانه تعالى ليس بجسم واكثرهم يذهب الى انه
قال بقدم الشيطان ومحدث وانه حدث عن فكرة وقولهم في ان الالم لا يكون الا قبيحا واللذة لا تكون الا حسنة وانهما لا
يقعان من فاعل واحد بعضا هو قول الثنوية وهذا الذي دعاهم الى اثبات فاعلين يختص احدهما بالخير والاخر بالشر وقد مضى
الكلام على من اثبته جسما في باب نفي التشبيه ومضى ايضا الكلام في حدوث الاجسام وان الجسم لا يجوز ان يكون قديما فاما قول
من اثبت الشيطان قديما مع انه جسم ومضى الكلام في الرد على الثنوية على من اثبت فاعلين بالخير والشر وبينا ان الخير والشر
لا يختلفان ولا يتضادان من حيث كان [illegible] ولا تضاد [illegible] من فاعل واحد [illegible] فقال
في اثبات [illegible] الواحد [illegible] الكلام في ان الالم يحسن ويقبح واللذة [illegible] من الكتاب واما الكلام
على من اثبت منهم حدوث الشيطان فهو ان يقال له لا تخلو عندك من ان يكون [illegible] محدثا او لا يكون محدثا [illegible]
تعالى احدث عن فكرة وشك [illegible] ولا يجوز ان يكون لا محدث له لانه يؤدي الى [illegible] في جميع
الحوادث من الاجسام والاعراض وهذا يبطل اثبات القديم تعالى والشيطان جميعا على ما قدمناه فيما سلف من الكتاب
على ان المحدث يحتاج الى المحدث من حيث كان محدثا ولا يصح مع ذلك اثبات محدث لا محدث له ولا يجوز ان يكون
لا محدث له لانه يؤدي الى [illegible] ذلك القديم فان قال على مذهبهم هو المحدث للشيطان لانه اصل الفساد عندهم [illegible] جاز
ان [illegible] جاز ان يحدث سائر الفساد ويستغني عن اثبات شيطان [illegible] ذلك فليس لهم ان يقولوا
فانهم يقولون انه يفعل الشيطان وكل فاعل القبيح وان لم يجز ان يفعل نفس القبيح فكيف [illegible] ذلك الشيطان
عندهم مطبوع على الشر [illegible] فهو كالسبب في المضار والشر [illegible] يجري مجرى ما هو سبب [illegible] عندنا ان الشيطان
وغيره من فاعل القبيح [illegible] على الاتباع [illegible] مع [illegible] الاتباع من القبيح الذي يفعلونه
على الاتباع منه حسن غير قبيح وهذا المعنى [illegible] والعقارب وما جرى مجراها من فعل الشيطان وان لم
يكن غرضا في [illegible] من حيث كانت كالسبب في الضرر [illegible] الشيطان يجري عندهم مجراها فكيف يكون من فعله

تعالى فاما من اثبت الشيطان متولدا عن الفكرة فالذي يبطل قوله ما تقدم من الدلالة على ان المحدث لا بد له من محدث
قادر مختار وبعد فاذا كان تعالى هو المحدث لتلك الفكرة والذي [illegible] الشيطان عنده لانهم ان اثبتوه قديما
لم يجز على مذهب من افرده تعالى بالقدم [illegible] ان يكون الشيطان من فعله وان كان تولد [illegible] فاعل
السبب هو فاعل المسبب واذا جاز ان يحدث ما يتولد عنه الشيطان جاز ان يحدث ما يتولد عنه الشيطان جاز ان يحدث
الشيطان وسائر المضار ابتداء او بعد فان من شان ما يوجب الضرر ان يكون في حكم [illegible] واذا
كان موجبا للضرر يجب ان يكون في نفسه له حكم الضرر ولا فرق بينه وبين سائر المضار [illegible] الثنوية
وبينا به صحة وقوع القبيح والحسن من فاعل واحد [illegible]
[illegible]

فصل في الكلام على النصارى

اعلم ان ابطال المذهب
فرع على كونه معقولا ممكنا اعتقاده والظاهر من قول النصارى في التثليث [illegible] لا يمكن ان يعتقده عاقل
ولو كانوا صرحوا بالتثليث كما صرح غيرهم بالتثنية لكان ما تقدم من ادلة التوحيد كافيا في الاحتجاج عليهم ولكنهم
بالجملة قولهم [illegible] انه جوهر واحد ثلثة اقانيم [illegible] ان الواحد على الحقيقة
على الحقيقة او يكون معناه انه جملة واحدة ذات اجزاء كثيرة كما نقول في الانسان انه واحد وان كان ذا
اجزاء كثيرة او يريدون [illegible] انه واحد وان له علما وقدرة وحياة كما قالت الكلابية او يريدون به ذات
واحدة تختص بصفات مثل كونه قادرا عالما حيا والقول الاول [illegible] لا يجوز ان يعتقده عاقل
لان في اثبات الواحد نفيا للزيادة عليه من اثنين وثالث [illegible] فاذا [illegible] ثلثة [illegible] نفياه
بعينه والقول الثاني فاسد لانه تعالى ذات واحدة والجملة لا تكون الا ذوات كثيرة وما ابطلنا به ان
يكون جسما يبطل ان يكون جملة ذات اجزاء على ان هذا القول لا يشبه ما نقوله في الانسان انه واحد وان
كان من اجزاء كثيرة والعشرة انها عشرة واحدة لانا نثبت ابعاض الانسان متغايرة على الحقيقة وكذلك اعاد العشرة
ونقول انه انسان ليس هذه الجملة من سائر الجمل ثم نقول واحد ليفيد انه واحد من هذه الجمل لانه واحد على الحقيقة
وكذلك القول في العشرة انه وصف يبين هذه الجملة من سائر جمل الاعداد ثم نقول واحد تنبيها على [illegible]
فيجب ان يقولوا اذا ارادوا [illegible] ان الاقانيم متغايرة ويصفونها بالواحدة على سبيل المجاز [illegible]
مرادهم انها جملة واحدة ويلزم ايضا ان يصفوا بذلك كل [illegible] كما تصف [illegible] بالعشرة كل [illegible]
هذا المبلغ فاما ما [illegible] به قولهم [illegible] الى [illegible] التي بها كان على الصفات [illegible]

اقانيم فهو الذي قد بيناه في الرد على من اثبت هذه المعاني على انه يلزمهم ان يتجاوزوا الثلثة الى ان يثبتوا كل
المعاني مثل ما اثبته الكلابية لانه تعالى قادر وسميع وبصير فيجب ان يثبتوا له قدرة وسمعا وبصرا ويصفوا بجميع
بانه اقانيم ولا ينفردوا على ثلاثة فان قالوا انه قادر لذاته فيجب ان يكون ايضا حيا لذاته وعالما لذاته
فيستغنى عن اثبات الروح والعلم الذي هو عندهم الكلمة وان قالوا قدرته هي حياته او علمه فاجعلوا العلم هو حياته
واستغنوا بذلك عن احد الاقانيم ولم يمكنهم ان يثبتوا كونه قادرا لان ذلك يجري مجرى نفي كونه حيا عالما وفي هذا
ابطال الاقانيم على انه يلزمهم اذا كانت الاقانيم عندهم قديمة ان لا يختص بعضها من الصفات بما لا يثبت لكلها
فيه الكل لانا قد بينا فيما مضى ان القديم قديم لنفسه وان ما شاركه في القدم يجب ان يكون مماثلا له واذا شاركها
في جميع ما يختص به لذاته وهذا يوجب عليهم القول بان الابن اب والاب ابن والاب روح والروح اب ويلزم
ايضا ان يكون كل ابن ابن والروح روح ويلزم كل ابن روح وكل روح ابن على الطريقة التي قد بيناها في باب التماثل
والذي ذكرناه فيما يرجع الى الذات فاما القسم الرابع وهو الذي يريد ان يقولوا انه جوهر واحد انه موصوف وان الاقانيم
الثلثة انه يختص بكونه حيا قديما متكلما فاول ما فيه انه يخالف ما يصرح به النصارى من مذهبها في الجوهر والاقانيم
الا ترى ان من مذهبهم ان الابن تجسد بعيسى فيختصون الابن بالاتحاد وكان القديم عندهم شيا واحدا عندهم
لم يكن هذا القول صحيحا لانه كان يقتضي ان الذي تجسد هو الذي لم يتجسد وانما فزع من تأخر منهم الى هذا القول
لما رأى ضعف وهذه وقوة الكلام عليه ومن صار الى هذا القول فانما يخالف في العبارة دون المعنى وهو نقل على
كل حال لان الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالاعداد والكثرة اذا اختص بالصفات الكثيرة يبين ذلك ان السواد
لا يصح وصفه بانه من ثلاثة من حيث كان موجودا وسوادا ومحدثا وكذلك الجوهر من حيث كان جوهرا ومتحيزا
وموجودا ويلزم على ذلك الا يقتصروا في صفته تعالى على ثلاثة فقط بل يثبت له من الاقانيم بعدد احواله وصفاته
كلها ويلزم ايضا ان يكون الواحد منا على هذا التفسير ذا اقانيم من حيث كان مختصا بصفات نحو كونه حيا وقادرا
وعالما فاما ما يذهبون من اثباتهم المسيح ابنا له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فظاهر البطلان لان حقيقة هذا اللفظ لا
تجوز عليه تعالى ولا مجازها اما حقيقتها فهي لمن خلق من ماء غيره او ولد على فراشه ومجازها يستعمل فيمن يصح ان
يكون له ولدا لمن اضيف اليه الا ترى انه لا يضاف الى الانسان على طريق التبني بعض البهائم لما لم يكن من جنسها
والا فما يصح ان يكون ولدا وكذلك لا يقال تبنى الشاب شيخا كبيرا لما لم يمكن ان يكون ولدا له ويعلم ايضا
ان معنى هذا المجاز لا يصح فيه تعالى لان من تبنى لحاجة ماسة من تبناه الا انه يتهم ولان فقد ركون الولد

المش

والشفقة من فقد ركون الشيخ والذي اثبت هذا لو جاز اقتباس على ما به تثبت وذلك مما لا اتى من عليه وهو بطلان تبنيهم
بهذا اللفظ بمعنى الكرامة بانا قد بينا انها لا تستعمل بمعنى الكرامة الا في موضع مخصوص لا يليق به تعالى على ان ذلك
يقتضي كونه ابا في حال خلق عيسى وبطل قولهم انه اب فيما لم يزل على انه لو كان بمعنى التبني والتعظيم والكرامة لصح
في كل من يعظمه ويكرمه ان يسمى بذلك نفسه وبعد فقد كان يجب ان لا يختص عيسى في هذا الباب مما ليس لغيره
من سائر الانبياء لان الكرامة والتعظيم ثابتان للكل وبعد فان احدنا لا يتبنى لغيره على جهة الاكرام وكذلك
فقد يواخيه على هذا الوجه وعلى معنى الشبه بالاخوة على الحقيقة فلا فرق بين من اثبت له تعالى على هذا المعنى ابنا
وبين من اثبت له تعالى على هذا المعنى اخا وبين من اثبت له اخا فاما ادعاؤهم ان في الانجيل حكاية عن
عيسى اني ذاهب الى ابي وانه امر الحواريين ان يقولوا في صلاتهم يا ابانا وكل ذلك مما لم يثبت عندنا فيصح
الاحتجاج به لان نقل كتبهم لم يرد مورد الحجة وايجاب العلم ولو كان ثابتا لجاز ان يكون له وجه من المجاز صحيح
يحتمل تلك اللغة ويكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالى لان اللغات اذا اختلفت لم ينكر ان يجوز
بعض الالفاظ في بعضها على وجه لا يستعمل في باب اللغات والذي ذكرناه ان يليق استحالة ايجاد الولد عليه كما قام
الدلالة وان كان لفظ كان ظاهره يخالف ذلك وجب ان يكون محمولا على ما يطابق مدلول الدلالة فاما قولهم
قولهم في النبوة على قولهم ان ابراهيم خليله بمعنى الصحبة لان الخلة مأخوذة من الاختصاص والاصطفاء فمن اختص شيئا بخيره
واصطفاه واطلعه على سره وصف بانه خليله على هذا المعنى ويقوي ذلك انه مختص مشتق من خلل الامور فيكون من
حيث اطلع عليه ونسبت الاسرار اليه كانه جعل في خللها وهذا المعنى ثابت في ابراهيم لانه خصه من كرامته و
رسالته بما لم يختص به احدا من اهل زمانه وهذا المعنى وان كان موجودا في جميع الانبياء فغير ممتنع ان يصير كاللقب
لابراهيم من حيث غلب عليه واختص به كما اختص موسى بانه كليم الله وان كان تعالى قد كلم الملائكة والبيت الحرام بانه
بيت الله وناقة صالح بانها ناقة الله وهذا كثير وقد قيل ان وصفه بانه خليل الله مأخوذ من المحبة لانه تعالى يحبه
وقيل انه مأخوذ من الخلة بفتح الخاء التي هي الافتقار والحاجة ومنه قول الشاعر: وان اتاه خليل يوم مسغبة
يقول لا غائب مالي ولا حرم * وكانه عليه السلام لما ظهرت حاجته وانقطع الى الله ولم يتعلق بغيره وصف فيه خليلا
لم يبل احدا قبله مثل قدمه في ان رد ان اضافه الى امته [illegible] فان قيل
فاسمعوا [illegible] ان عيسى عليه السلام بانه روح الله وكلمته القى معنى وصفه بانه روح الله ان الناس يحيون به في اديانهم كما يحيون
في اجسادهم بارواحهم وهذا احسن سبيله البلاغة وقيل ايضا ان الله تعالى لما اجرى العادة بان ينفخ الارواح في [illegible]

او استقرت في احشائها من الله، وخلق في مريم روحا وجعله على خلاف مجرى العادة وبغير اسقاط جاز ان
يقال انه روح الله وقد سمى الله تعالى القرآن روحا وجبريل روحا ولم يكن في ذلك دليل على جواز التسمية بالبنوة
فكيف يصح التوصل بتسمية عيسى بانه روح الله الى جواز وصفه بانه ابن الله تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا
واما معنى وصفه بانه كلمة الله فهو من حيث كان الناس يهتدون به كما يهتدون بكلامه تعالى وهذا كما سمى القرآن
كلاما من حيث الاهتداء به والنجاة في الدين نورا وشفاء، وقيل ان معنى ذلك انه صار جملة من
غير ذكر كانه قيل له كن فكان من غير توسط جماع ولا خلق من نطفة وكل هذا لا يشتبه وتوهم في البنوة
لانا قد بينا ان تلك اللفظة لا يجوز على الله تعالى حقيقتها ولا مجازها واما ما يذهبون اليه في الاتحاد
فمنه ما يعقل وان كان باطلا ومنه ما لا يعقل والمعقول هو تفسيرهم لذلك بالحلول او المجاورة والاتفاق
في المشيئة حتى صار كل واحد منهما شيئا واحدا، والذي لا يعقل قولهم ان الذاتين صارت واحدة
وصار ما ليس باله الها وما كان محدثا قديما وقد مضى القول في ان القديم تعالى لا يجوز عليه الحلول والمجاورة
مستقصى فاما الاتفاق في المشيئة فان اريد فيه ان من حق كل حيين صحة كون احدهما مريدا لما يريده الآخر
او لا يريده كما ان من حقهما صحة الاختلاف في الدواعي والافعال ولولا ذلك لما تميز احد الواحد من
الحيين وهذا يبطل ما ادعوه من وجوب اتفاقهما في المشيئة على ان من حق المريد منا ان يكون تعالى
او في حكم العالم والقديم تعالى من حيث كان عالما لنفسه يعلم كل ما يكون في المستقبل من المصالح ويريد
من ذلك ما يعلمه والمسيح عليه السلام يعلم بعلم وكما لا يصح ان يعلم كل شي علمه القديم تعالى فكذلك
لا يختلف ان يريد كل ما يريده على ان هذا القول يقتضي انه متحد بسائر الانبياء لان الطبائع التي تجب
الموافقة في المشيئة من كان نبيا فليس هو بذلك اولى من غيره من الانبياء على ان عيسى قد اراد الاكل
والشرب ومباشرة كثير من المباحات واراد الصلب بزعمهم والذنوب على رأي كثير من الناس والقديم تعالى
لا يجوز ان يريد شيئا من ذلك لم لا يخلوا من ان اوجب اشتراكهما في الارادة ان يجعل ارادتهما واحدة
او ان يثبت لهما ارادتين متغايرتين وما قدمناه من الكلام يفسد الجميع ومما يبطل كون ارادتهما واحدة
خاصة ان احدنا انما يريد بارادة توجد في قلبه والقديم تعالى انما يريد بارادة توجد لا في محل ولما يستحيل
عليه من بعد فكيف يجوز على هذا ان يكون ارادتهما واحدة ولو جاز ان يريد بارادته تعالى الموجودة لا في
محل عيسى لم يكن بان يتعلق به اولى من ان يتعلق بغيره من الاحياء فهذه الاختصاص وهذا يقتضي ان جميع الاحياء

يريدون بارادته تعالى وذلك يؤدي الى اشتراك ارادة المسيح على احدنا لان القديم تعالى كان يريد ذلك المسيح
بارادته فتعلق بهذا الحي فيؤدي الى كونه مريدا لمثل ما يريده في جميع الاحوال الواحدة على ان هذا يقتضي كونه متحدا
بجميع الاحياء ويبطل اختصاصهم عيسى بذلك وليس يجوز ان القديم تعالى بارادة عيسى الموجودة في قلبه لانه
لا اختصاص لها به تعالى ولو جاز ان يريد بما في قلب غيره لجاز ان يعلم بما في قلبه من العلوم وكذلك القول
في الجهل والسهو وسائر المتضادات لانه يقتضي تعلق الحكم او يمنع شيئا واحدا ويوجب ايضا ان يريد
بارادة غير عيسى من الاحياء ويتعلق به ما يوجد في قلوبهم وهذا يقتضي كونه مريدا المسيح اذا اراده بعض
الاحياء ويمنع من كون احدنا مريدا لما يفعله كارها له وعالما بما يفعله جاهلا به لانه لا يجوز ذلك مع
تعلق ما في قلوبنا به تعالى لما يوجب كونه تعالى مريدا كارها لمثل الواحد في الحال الواحدة وكذلك القول
في العلم والجهل ويوجب ايضا ما قدمناه من ان الاتحاد الذي ادعوه عام لجميع الاحياء غير مختص بعيسى فاما
قولهم ان الذاتين صارتا واحدة فمما لا يعقل ولا يصح ان يعتقده عاقل لان الشيئين يستحيل ان يصيرا شيئا
واحدا على قولهم الحقيقة كما يستحيل في الشي الواحد ان يصير شيئين وابعد من ذلك اشد استحالة ان يصير
المحدث قديما لان المعلوم ان ما وجد بعد ان لم يكن لا يجوز ان يصير موجودا لم يزل الا انه يؤدي الى اثباته
موجودا معدوما في حال واحدة وما ذكرناه من ابطال مذاهبهم في الاتحاد يبطل ما يذهبون اليه في عبادة المسيح
لان ذلك مبني على قولهم بالاتحاد وقد دللنا على ان العبادة انما يستحقها القديم من حيث كانت نعمه
اصول النعم اذ لولا نعمة الله لم يصح نعمة منعم سواه لانه خلق المنعمين ومكنهم لما ينعمون به وخلق الشهوة
التي لولاها لم يكن الالتذاذ وجعل به يكون النعمة على الصفات التي يقع الانتفاع بها فصارت جميع النعم
كأنها منه لما ذكرناه ويعتبر ايضا فان مقدار النعمة قدرا عظيما لا يجوز ان يوازيه نعم غيره من المنعمين فلهذا
استحق العبادة دون غيره من سائر المنعمين ومعلوم ان ذلك لا يتاتى من غيره تعالى لان غيره من
الناس عليهم لا يكون الا جسما قادرا بقدرة وبالقدرة لا يصح الحياة والشهوات والطعوم وغير ذلك
مما ذكرنا ان العبادة يستحق بها وبعد فمن المعلوم ان عيسى كان يعبد الله ويدعو الى عبادته فكيف
يكون هو المعبود على الحقيقة وكيف يصح في المعبود ان يعبد غيره وكل هذا مما لا شبهة على عاقل فيه

فصل في الكلام على الصابئين

حكي عن بعض هؤلاء القول بان العالم
مخلوق من هيولى قديمة واكثرهم يثبت العالم محدثا على الحقيقة ويثبت له صانعا حكيما على ما نقوله الموحدون

الا انهم يذهبون الى عبادة الكواكب وتعظيم اقدارها ومنهم من سماها آلهة واكثرهم سببها ما حكيناه وردوا على (والرد على)
من اثبت العالم قديما او اثبته مفعولا من هيولى قديمة قد مضى مستقصى فيما مضى من الكتاب فاما ابطال قولهم
في عبادة الكواكب فالاصل فيه ان العبادة اذا كانت انما يستحق بنعم مخصوصة على ما ذكرنا في الرد على النصارى
فمن ليس بحي ولا قادر كيف يصح عبادته ولو كانت النجوم ايضا حية قادرة لم يجز ان ينعم بما يستحق من اجله
العبادة لان الجسم لا يقدر الا بقدرة والقادر بقدرة لا يصح منه فعل الاجسام والحيوة والشهوات وسائر
ما عددناه مما يحصل به يستحق العبادة واكثر ما دل على ان الكواكب غير حية ولا قادرة السمع فان ذلك
معلوم من دين نبينا صلى الله عليه ولا خلاف بين الامة في ان الله تعالى هو الذي يصرفها ويحركها
وانه لا تصريف لها في نفوسها وقد استدل ايضا على انها غير حية ان فرط الحرارة لا يجوز ان يثبت
مع الحيوة وان ما كان في الحرارة كالنار لا يجوز ان يكون حيا لان حرارة النار تفرق البنية وتنفيها
وتبطل الحيوة وقد علمنا ان حرارة الشمس اعظم كثيرا من حرارة النار بدلالة انها تؤثر مع البعد ولا تؤثر
النار من القرب واذا لم يثبت الحيوة مع حرارة النار فاولى ان لا يثبت مع ما هو اشد حرارة منها
واذا لم تكن حية فليست قادرة وكيف يكون النجوم قادرة مع ان تصرفها يجري على طريقة واحدة من غير
اختلاف ومن شان القادر ان يختلف دواعيه ولا يجب ان يقع تصرفه ابدا على نمط واحد ولولا
ما ذكرناه لانفصل المتحرك المختار ولو سلم انها قادرة لم تخرج بما ذكرناه من استحالة وقوع ما به
يستحق العبادة من جهتها على انها اجسام والجسم لا يصح ان يفعل في غير محل قدرته الا بالمماسة وقد علمنا ان
الكواكب غير مماسة لنا فكيف تفعل فينا وليس يجوز ان يجعل مماستها للهواء الذي يماسنا وايضا
ان شعاعها يقوم مقام المماسة لان ذلك لان الشعاع وكذلك الهواء جسمان لطيفان ولا يجوز ان يكونا
آلة في فعل الجسم في غيره وليس لاحد ان يقول لولا انها مدبرة لما علم بحدوث كثير من الحادثات
فيجب قربها وبعدها وحركاتها وذلك ان هذا لو صح على ما فيه من الدعوى لم يمتنع ان يكون القديم
الحكيم تعالى اجرى العادة بان يحدث الحوادث عند حركات الكواكب المخصوصة لما يعلم من المصلحة كما
انه تعالى قد اجرى العادة بان يحدث الولد عند الوطء ولم يدل ذلك على انه من فعل الواطي

فصل في الكلام على من عبد الاصنام من جاهلية العرب وغيرهم

اعلم ان العبادة اذا كانت لا يستحق الا بالنعم المخصوصة لانها ضرب من الشكر وكيفية واشكر

واكثر ما دل على ان الكواكب غير حية ولا قادرة وان الله [illegible] يصرفها ويحركها وانه لا تصرف لها في نفوسها

لا يكون

لا يكون الا على النعم فمن المعلوم ان ما لا يصح منه النعم لا يستحق العبادة كما لا يستحق الشكر وليس يجوز ان تفيد المتقرب الى
الله تعالى على ما حكي عنهم لان عبادة من ليس بمنعم قبيح كما يقبح شكره والقبيح لا يتقرب به الى الله تعالى بل لو في
ما يبعد عنه ولو جاز ان يعبد تقربا اليه [illegible] لجاز السجود للعبادة [illegible] فلذلك يجوز ان يجعل
بعض الجمادات قبلة يصلي اليه الا ان ذلك وان جاز فعلا فالعبادة به موقوفة على السمع كما ان الصلاة الى جهة
مخصوصة طريقه الشرع

باب الكلام في العدل

اعلم ان غرضنا في هذا الباب
ان نثبت انه تعالى لا يفعل القبيح ولا ما يجري مجرى القبيح من الافعال بل الواجب ان افعاله كلها حسنة والكلام
في العدل على هذا المعنى [illegible] لم يخرج عن الافعال وما يتعلق بها ويرجع اليها وبعد ذلك وجب ان يبين وجوه الافعال
واقسامها واحكامها في حسن وقبح ووجوب ويتعلق بهذه الاحكام الشرعية والالهيات ولما كان تنزيهه تعالى
عن القبيح انما يتم بان يكون عالما [illegible] اذا فعله كان قبيحا وجب ان يدل على ذلك ويبين انه لا يجوز
ان يختار فعل القبيح وكذلك ايضا يصح تنزيهه من ارادة القبيح والاخبار بالكذب بعد ان يبين ان ارادته وكلامه
من فعله وانهما ليسا من صفات ذاته على ما يذهب اليه المخالف ولا بد من بيان ان [illegible] فانما يحدث من
جهتنا لان ذلك متى لم يثبت لم يحصل تنزيهه عن القبيح [illegible] يعرف فيه انه تعالى [illegible] كان من فعله
[illegible] لم يمكن الاحتجاج [illegible] القبيح ويلحق بذلك الكلام فيما عده المخالفون واجبا وليس بواجب كالاصلح
وما اشبهه والكلام فيما نقول انه واجب عليه تعالى كاللطف والعوض وبعثة الانبياء والتعريف للمصالح وما يجري مجرى
ذلك والكلام في حسن التكليف وشرائط وصفات المكلف يلحق ايضا بذلك لان فيه ما يمكن [illegible] يجب ونفيه
او في قبح التكليف في الاصل او في آخره من وجوه على بعض الوجوه فلا بد من تنزيهه من ذلك من ابطال ذلك
ونفصل ذلك ونرتبه في ابواب ان شاء الله

فصل في اقسام الافعال

اعلم ان الفعل هو ما وجد بعد ان كان مقدورا وان شئت ان تقول هو ما حدث عن قادر وحده الايجاد [illegible]
من علم ما ذكرناه دون بعض ما ذكرناه الا من علمه فعلا وان لم يتقدم في حده على انه المحدث [illegible]
لان ذلك لا يمنع من [illegible] على [illegible] من لا يعلم [illegible] الطبائع وغيرهم والفعل ينقسم في الاصل الى
قسمين احدهما لا صفة له زائدة على حدوثه كالكلام الذي يقع من الساهي والنائم وهذا القسم لا يوصف بقبح
ولا حسن والقسم الآخر يكون له صفة زائدة على حدوثه وهو على قسمين احدهما ان يكون فاعله [illegible] ان يخرج من
باب ما يستحق به المدح او الذم والآخر ان يكون للفعل فيه بصفة وهو على [illegible] قبيح وحسن فاما القبيح

القبيح يستحق ... والحسن ... يستحق ... ولا ...

ان يستحق فاعله به الذم على بعض الوجوه هو القبيح وما من حقه ان لا يستحق به فاعله الذم هو الحسن فاما القبيح فليس بمنقسم
في هذا الباب وانقسام الحسن وان كان ينقسم على وجه آخر الى كفر وفسق وصغيرة وكبيرة عند بعض الناس واما الحسن فله
اقسام ثلاثة فاولها ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه ولا يختص بفعله ذم ولا مدح وهذا هو المباح في العقل وان كان
لا يسمى بذلك الا اذا اعلم فاعله او دل على ذلك من حاله وثانيها ان يحصل للحسن صفة زائدة يستحق لكونه عليها
المدح ولا يستحق بان لا يفعله الذم وهذا هو الذي قد يوصف بانه مندوب ومرغب فيه وثالثها ما هو بالصفة التي ذكرناها
ويكون مع ذلك بحيث يستحق بان لا يفعله الذم على وجه مخصوص فيوصف بانه واجب ويختص ذلك كرد الوديعة و
رد بعض ما ثبت في الغصب وقضاء الدين ويستحق الذم من لم يفعله ولم يفعل ما يقوم مقامه وهذا الوجه المخير فيه وذلك نحو
قضاء الدين الذي لا يختص بدراهم مخصوصة ومثاله في الشرع الكفارات الثلاث في الايمان ثم الواجب
ينقسم قسمة اخرى فما كان يختص كل مكلف فانه لا يقوم فعل غيره مقامه فهو الموصوف بانه من فروض الاعيان
وما يقوم فعل غيره فيه مقام فعله حتى يكون اداء وذلك بجزئه ان يسقط عنه هذا الفرض هو الموصوف بانه من فروض
الكفايات ومثال الاول اكثر العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما ومثال الثاني الصلاة على الموتى
ودفنهم وتجهيزهم وما اشبه ذلك

فصل في الدلالة على ان في الافعال ما ليس بحسن ولا قبيح

اعلم ان في الناس من استبعد ذلك وادعى ان خلو الفعل من القبح والحسن كخلوه من العدم والوجود
او الوجود من القدم والحدوث والامر فيه واضح لان ما يجد وجوده لو كان حسنا او قبيحا لكان المقتضي لمجرد وجوده
وهذا يوجب قبح كل محدث وكذلك ان كان حسنا لمجرد وجوده يجب حسن كل محدث ولم يكن القبيح بان يكون كذلك
اولى من الحسن ولا الحسن بان يكون كذلك اولى من القبيح لاشتراك المحدثات التي جعلوه كالعلة وليس هذا كما
ظنوه في الوجود والعدم والحدوث والقدم لان ذلك اثبات ونفي بينها بان لا واسطة بين النفي
والاثبات على سبيل التقابل ولكن الذي حسن او قبيح بينه وبين انه على حكمين وقد تخلو الذات الواحدة من الحكمين اذا خلت
من ان يكون واقعا على ما يؤثر في كل واحد من الحكمين من الوجوه وان استحال خلوها من نفي الصفة واثباتها وليس
لاحد ان يقول الا حكم فيما لا صفة له زائدة على وجوده بانه عبث من حيث لا غرض فيه وذلك لان العبث هو
عرف من الافعال على الوجه الذي من حقه ان يوقع عليه وهذا لا يتم الا مع القصد وممن هو قاصد الساهي والنائم
يخرج فعلهما عن هذا الوجه فكيف يكون عبثا وامثال ما يخلوا من القبيح والحسن من الافعال فهو ما تقدم ذكره من
كلام الساهي والنائم وحركة اعضائه التي لا تتعدى الى غيره لان الكلام انما يكون له حكم بالقصد فهذا لا يقع من النائم

الخبر

الخبر ولا الامر ولا سائر اقسام الكلام وكذلك الحركة انما تكون كسبا بان يجر بها نفع او يدفع بها ضرر يضر به من
القصد فاما ما لا يفتقر الى القصد والاعتقاد في قبحه او حسنه فقد يقع قبيحا او حسنا من الساهي والنائم وذلك نحو
سقطة لغيره والقلب يعني اتلافه من ساعده لان حقيقة الظلم لا يعتبر في ذلك ولو انه حرك يده على موضع جرب
فالتذ بذلك صاحب الجرب لكان فعله حسنا من حيث كان نفعا وان لم يكن منعما به عليه لان النعمة تفتقر الى القصد
الا انه لا يستحق على القبيح ذما ولا على الحسن مدحا لان المستحق في ذلك شروطها التمكن من التحرز والقصد وما
يتقدم ذلك ان لا ينم

فصل في ذكر الطريق الى معرفة القبائح وبيان ما له يقبح

قد بينا في حد القبيح انه ما يستحق به فاعله الذم على بعض الوجوه وان شئت ان تقول انه الذي اذا وقع من المختار الذي يتمكن
عنه او وقع من العالم به المخلى بينه وبينه استحق عليه الذم وقد يضاف الى ذلك ان لم يعلم مع احترازه الصغيرة
عند من ذهب الى نحو ذلك القبيح وان وقع من الطفل والبهيمة لم يستحق به الذم فانه مما لو وقع من العالم بعينه لاستحق
به الذم بخلاف ما ذكرناه والعلم بقبح القبائح قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا وما يعلم بالكتاب كل ضرب من
اخذه مما يكتسب فيستدل عليه والاكثر مما يستدل عليه فاما ما يعلم ضرورة فهو العلم بالجملة التي ان لا اخفى بعضها مثل
العلم بان الظلم قبيح والامر بالقبيح وكفران النعمة قبيحان والكذب الذي لا يدل عليه هو العلم بان الضرر المخصوص المعين
قبيح لانه متى علمنا ان فعل زيد بعمرو انه ظلم فلا بد ان يتبعه العلم بقبحه فلو لم نجد التفرقة في العقل ويكون ذلك
الا علما بان في الجملة المعلومة ومطابقتها وقد يصح ان يعلم ان في الفعل بعينه انه على الصفة التي تؤثر في
العقل العلم بقبحها اختص بها تارة ضرورة وتارة بالاعتبار والاكتساب فمثال الضرورة ان يضرب رجلا يتوجع
الظلم فلانا ويضطر الى قصده فيحصل ضرورة انه قولا امر بالقبيح وكذلك قد يعلم احدنا في فعله انه لا يعلم مستحقا
ويستدل انه بعضه الشكل وانه العلم بالاعتبار فهو ان يشاهد زيدا يلوم عمروا فاذا اخبرنا وعلمنا قبحه وكان العلم بالقبيح
المعين لا يكون الا مكتسبا كان العلم بالجملة لا يكون الا ضروريا فاما ما يعلم قبحه بالاستدلال فمثاله الكذب الذي
يجر به النفع او يدفع به الضرر لان المعلوم بالاضطرار ما هو قبيح الكذب الذي لا يقع فيه خلاف نفع ولا دفع ضرر
فاذا اعتبرنا ما لو قبح ذلك وعلمنا انه انما قبح لكونه كذبا لا لتعريه من النفع ودفع الضرر بدلالة انه لو قبح لتعريه لجرى
مجرى الصدق في انه يجب ان يقبح متى كان كذلك وكان يجب ان يستويا في انه يخير في الافعال ولو لزم المختار
ان تقبل العالم الكذب على الصدق متى توصل بكل واحد منهما من النفع الى مثل ما توصل بالآخر اليه كما جاز
ان يختار الصدق على الكذب فلما لم يجز ذلك علم ان كونه كذبا هو وجه قبحه فنحكم على كل كذب ونحكم بقبح الجميع فاما

الكلام بما لم يبح الشيخ فاما من قال ان ما يبين ان القبيح انما يختص بكونه كذلك لصفة فارقت بها ما ليس بقبيح ثم بين انه
لا بد من وجه يقتضي كونه على تلك الصفة يبين ما تلك الوجوه الذي يدل على الاول ان القبيح اذا كان ما يستحق
به الذم على الذم وليس لو ان يفعله فارق بذلك الحسن الذي لا يستحق به الذم ولما علمنا ان يفعله لا بد من صفة
اختص بها لاجلها وقعت المفارقة كما انه يمتنع مع سائر النقل لا يفارق من تقدم عليه يمتنع ذلك ان الحسن اوهم
قد يفترق في كونه قبيحا وحسنا فلو لم تكن للقبيح صفة فارق بها ما هو من جنسه لم يكن بالقبح اولى منه فاما
الذي يدل على انه لا بد من وجه فهو انه اذا ثبت اختصاصه بصفة في كونه قبيحا فلا بد من مقتض لتلك الصفة فانه لم
يقتضها مقتض لم يكن بالثبوت اولى من الانتفاء ولا بان يختص بها اولى من غيره ولهذا قلنا انه لا بد من وجه يجري
مجرى العلة وان لم يكن علة على التحقيق لان العلة هي المعنى المحدث الموجب للصفة لغيره والوجه ما يجب الحكم لاجله من غير
فاما الشرط نحو ما يثبت الصفة او الحكم عليه ما لا يمكن كونه منتفيا له ولهذا كان وجود الجوهر شرطا في تحيزه لما وقف التحيز
عليه ولم يجز ان يكون منتفيا له ولهذا كان وجود الجوهر شرطا في تحيزه لما وقف التحيز عليه ولم يجز ان يكون منتفيا له
وكان وجود المدرك وارتفاع الموانع شرطا في الادراك لما وقف الادراك عليه ولم يجز ان يكون ذلك مقتضي
كون المدرك مدركا لانتفائه عنه ولم يبق الا ان يبين الوجوه التي لها يقبح القبيح والقبايح على ضربين عقلي وشرعي
فالعقلي يقبح لوجوه معلومة على سبيل التفصيل نحو كون الظلم ظلما والكذب كذبا ونحو كون الفعل ارادة للقبيح وامرا
بالقبيح وجهلا وكفرا بالنعمة وتكليف ما لا يطاق الى ما شاكل ذلك وتسمى وان لم يعلم وجه قبحه على التفصيل فيعلم انما
يقبح لكونه مفسدة ويكون كذلك بان يؤدي الى الاقدام على القبيح او الى الاخلال بالواجب فان يدعو الى
القبيح او يصرف عن فعل الواجب الا الوجه الذي يختص به في نفسه وقد علم ان القبيح لا يعلم قبيحا الا من علم قبحه اما على الجملة
او على التفصيل يدل على ذلك انا قد نعلم الفعل ولا نعلمه قبيحا فمتى علمنا انه ظلم او كذب لنفسه او غير ذلك من وجوه القبايح
علمنا قبحه لا محالة فثبت ان وجه القبح لا بد من ان يعلم من علم قبحه والقول في القبايح الشرعية كذلك لان الحكيم اذا نهى
عنها دل نهيه على ان لها وجه قبح على الجملة فمن عرف قبحها بالنهي لا بد من ان يكون عارفا بان لها على الجملة وجه قبح
وليس يجري القبيح ووجه قبحه فيما ذكرناه مجرى المتحرك في انه قد يعلم متحركا من لا يعلم حركته لا جملة ولا تفصيلا وذلك
ان العلم بالحكم اذا لم يسبق العلم بالوجه المؤثر فيه فانما يحتاج الى الاستدلال على ان ذلك الوجه هو العلة فيه لا الى
اثباته واذا تقدم العلم بالصفة او الحكم جاز ان يطلب علته بالاستدلال فمثال الاول القبايح ومثال الثاني المتحرك
وما جرى مجراه ولو كان العلم بالحكم مطلقا يعلم بانه متحرك يجري مجرى القبيح في الحاجة الى اثبات علته وجود الى اثباته

في

في الجملة فاما الذي يدل على ان المقتضي لقبح القبائح هو ما ذكرناه من الوجوه دون ما يدعيه المخالف فظاهر لان احدنا اذا
جنبه فيما ان الوجوه هي التي ذكرناها دل ذلك على الاختصاص الا ان البيان بما يمكن ان يدعى في ذلك من الوجوه ثم يبين
فساد ما عدا الذي نذكره منها ونحن نبين الامرين فاما الطريقة الاولى التي تدل عليها انا قد علمنا ان
العاقل متى علم الفعل ظلما علم قبحه وان لم يعلم شيئا آخر ومتى علمه ضررا مستحقا او معروفا او دفع ضرر او منفعة
بعض ذلك فيه لم يعلمه قبيحا فلولا انه قبح لكونه ظلما لما علم قبحه عند تجرد علمه بانه على هذه الصفة كما انه لم يقبح لعدمه ولا
وجوده ولا لصفته بانما علم لم يعلمه قبيحا من علمه كذلك والقول في باب القبايح كالقول في الظلم لانه من جوز كون
الفعل كذبا عنده وجهلا وتكليفا لما لا يطاق لا بد من ان يعلم قبحه واذا ارتفع اللبس لبس ما عدا ما يدعى ان الظلم
انما قبح لمعنى لصاحبه كونه ظلما ولا ينفك منه وذلك انه يؤدي الى كل ما يدعيه او الى ان يجوز في سائر المعاني مثله حتى
يسوغ لقائل ان يقول ان الحركة ليست هي الوجه لكون الجسم متحركا لكن الموجب لذلك معنى يصاحبها ولا ينفك منها وكذلك
القول في جميع الموجبات على ان المعنى المدعى لا يخلو من احد امرين اما ان يكون الظلم هو المحتاج في وجوده اليه او هو
المحتاج الى الظلم والاول يؤدي الى جواز وجود ذلك المعنى عاريا من الظلم وكان لا يقبح ويجوز وقوع العدل ويوجد فيه قبحه
وان كان الثاني فلا بد من تجويز وجود الظلم عاريا منه وهذا يؤدي الى ان يكون الظلم من بعض الوجوه حسنا
وقد علمنا خلاف ذلك فان قال فانكم قلتم كيف يصح ما ادعيتموه من ان يكون كل من علم الفعل ظلما علمه قبيحا وان
العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري والمجبرة تخالف ذلك وتثبت من افعال الله تعالى ما هو عندكم بصفة الظلم ولا يعلمون كونه
قبيحا وكذلك عباد ابن سليمان فانه نفى الاعواض عما يفعله الله تعالى من الامراض وان اعتقد حسنه وليس يمكن
ان يدعوا جحد القول بانه تعالى انما يعذب اطفال المشركين بذنوب آبائهم او من حيث علم انهم يكفرون
فيؤولون الامر الى ان نعلم لم تثبت له صفة الظلم لانا لا نقول ذلك ولا نعتقده وعندنا انه لا يجوز ان يعذب
آباءهم في عقابهم وان تعذيبهم يحسن ابتداء على انا نعرف بجواز تعذيبه الاطفال المؤمنين بل يعذبونهم ان نعمهم وان
اعتقد ذلك حسنا وكل ذلك عندكم بصفة الظلم القبيح قيل له ان الجواب لسيدنا عن هذا السؤال نقول ان العلم بقبح ما له
صفة الظلم على سبيل الجملة التي ذكرناها واجب حصوله لجميع العقلاء مرتب على صفة الظلم المعقولة من الشاهد
لانه متى لم يتميز تلك الصفة على سبيل الجملة التي ذكرناها وجوب حصوله لجميع العقلاء مرتب على الظلم المعقول من الشاهد
لانه متى لم يتميز تلك الصفة على سبيل الجملة يعلم قبح ما اختص بها والظلم المعقول في الشاهد هو ما وقع من الجاني
بنا وانتفت عنه الوجوه المذكورة من النفع ودفع الضرر والاستحقاق وكل ما فعل بصفة قبيح ما له هذه الصفات من العجز

الا ان بعضهم ظن ان لحال الفاعل تاثيرا في باب قبح القبيح فاثبته قبيحا ممن ليس بمالك ونفى قبحه من المالك وهذا قبيح
فان الله لم يعلم الحكم وانما علم من جهة العلم بالحكم والعلم بوجه القبح وان كان عنده انه ضرورة بل على سبيل الجملة فلا بد
في العلم بانه لا يوثر في القبح من ضرب من الاعتبار والاستدلال بخلاف المجبرة على هذا فيه قادح فيما ادعيناه من
العلم الضروري وانما يثبت ولا يعلم بالاستدلال والذي بيناه بما ذكرناه وذكره انه لا تاثير لحال الفاعل في
قبح القبيح سقطت شبهتهم وقولهم وقضاى قول المجبرة وان فاتهم في ضرب من الاستدلال لانه اخل فيما في الوجهين
عما يفعله الله تعالى من الالام بانه لو عوض من فعله لجاز ان يثبت على خلافه وخلاف عند المثبتين يرجع الى تفصيل
ما في قبح الظلم لكلا فهم وما لا يفيده قول الكل واحد ومما يجاب عن هذا السوال هو ان المظهر لم يمنع ما ذكرناه من العلوم
بالشايع اذا احققت بالصفات المعينة لا يمتنع في الكثرة الى حد من لا يجوز عليه من الجماعات دفع ما يعلم باضطرار و
اظهار خلاف ما يبطن ومن تحقق هذا الاختلاف منهم ويفصله من حصلوا كما تواطا واتجوز عليهم الاخبار ربما يجعلون خلاف
ما استقر في العقول كلها لا يمتنع فيه ما يجري هذا المجرى الا ترى انا لا نصدق من اخبرنا عن نفسه بانه يعتقد قبح الاحسان
الى غيره ولا حسن ما يثبت به مع التفصيل او شاع الحسن من حيث استقر في العقول بخلاف قوله وكذلك ما يقوله
المجبرة اذا رجع لكنهم ما لغ الى هذا التفصيل ومما يجاب به ايضا عن ذلك هو ان القوم لم يدفعوا ان فعل كل فاعل
من رفيه الظلم بالعدل والاحسان بالاساءة لكنهم اعتقدوا ان المرجع بهذا الفرق الى الشهوة والنفار فاثبتوا
الحكم المعلوم بثبوته ضرورة وقالوا انما يرجع اليه هذا الحكم وهذا ضرب من التفصيل يجوز دخول الشبهة عليه
بعد ما بينه فانا نقيس واي شيء يفيده ردهم ذلك الى الشهوة والنفار تشبثا بشيء انما ان اعطاهم الفعل المجرد ظلما
واساءة اليه واعطاه المرطوب احسان اليه من تعلق شهوته تعلقا به فلو كان الفرق بين القبيح والحسن يرجع الى
الشهوة والنفار لاستوى هذان الفعلان وقد علمنا اختلافهما في العقول وايضا فكل فاعل يفصل بين تصرفه في ملكه
وتصرفه في ملك غيره وان كان شغفا بالجميع مشتهيا له على حد واحد وايضا فان ما يرجع الى الشهوة والنفار
قد يختلف احوال العقلاء فيه ولا يختلف في الفصل بين الظلم والعدل والاحسان والاساءة وايضا فان الشهوة
والنفار يختصان بالمدركات والاستقباح يتعدى الى غير المدركات ومما اجيب به عن هذا السوال ان الظلم المعلوم
قبحه في العقول هو المعلوم وقوعه والمجبرة لم يعلم وقوع ما له صفة الظلم منه تعالى وان اعتقدوا ذلك فلعله جاز ان يجهلوا
قبحه ويعتقدوا حسنه وهذا الجواب ليس بصحيح لانه اذا كان المستقر في الجملة قبح ما له صفة الظلم فلا بد ممن اعتقد في بعض
الافعال ان له صفة الظلم وان لم يكن كذلك على الحقيقة من ان يعتقد قبحه وليس يفتقر في هذا الى ان يكون عالما بوقوع

ذلك

ذلك وصفته بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد والقبح الا ترى ان الكذب العاري من النفع ودفع الضرر لما كان
معلوما قبحه وجب فيمن اعتقد في بعض الاخبار الصدق انه بهذه الصفة ان يكون معتقدا لقبحه ولذلك لو اعتقد فيمن لم يدفع ضررا عن مصلحة
انه قد اوقعه كذبا لوجب ان يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته ولا يراعى في شيء من ذلك ان يكون عالما وكذا
القول فيمن اعتقد في بعض الافعال انه احسان وان لم يكن كذلك على الحقيقة من ان يعتقد قبحه وليس يفتقر في هذا الى ان
يكون عالما بوقوع ذلك وصفته بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد والقبح الا ترى ان الكذب العاري من النفع
ودفع الضرر لما كان معلوما قبحه وجب فيمن اعتقد في بعض الاخبار الصدق انه بهذه الصفة ان يكون معتقدا لقبحه
وكذلك لو اعتقد فيمن لم يدفع ضررا عن مصلحة انه قد اوقعه كذبا لوجب ان يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته ولا
يراعى في شيء من ذلك ان يكون عالما وكذا القول فيمن اعتقد في بعض الافعال انه احسان وان لم يكن كذلك في
بعض الفاعلين انه فاعل لما له صفة الاحسان وان لم يكن فاعلا له ومما يوضح ما ذكرناه ان العلم بان ما لم يسبق المحدث
يجب ان يكون محدثا لما كان مستقرا في العقول كاستقرار العلم بقبح ما له صفة الظلم على الجملة وجب فيمن اعتقد في ذات
انها محدثة وان ذاتا اخرى لم تسبقها في الوجود وان لم يكن اعتقاده حاصلا ان يكون معتقدا لحدوث الجميع ولم يؤثر في
وجوب هذا الاعتقاد وان كان المعتقد لا اصل له ومما اجيب به عن ذلك ان المجبرة لم تنف قبح ما يفعل القديم تعالى
على هذا الوجه من الظلم في العباد ولو ثبت قبحا واستحقاق الذم به الى الكسب دون الخالق وهذا مما يجوز ان يدخل الشبهة
فيه لان العلم الضروري انما حصل وهو قبح ما له هذه الصفة على الجملة وان الذم مستحق بذلك ولا يثبت دل الامر في كل
فاعل دل ذلك مستدل عليه وهذا غير مستقيم ايضا لان القبيح انما يثبت في العقول ان فاعله يستحق الذم به ولا بد من ان يكون
حال الفاعل معقولة على الجملة وهو من تعلق به وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وهذا التعلق بعينه قد اعتقدوه
في القديم تعالى على ابلغ الوجوه كلها واكدها فكيف يصح مع ذلك ان يعتقدوا حسنه من جهة على ان هذا الذي
يجعلونه دليلا على انه تعالى انفرد به مما له صفة القبيح كتعذيب الاطفال وما جرى مجراه ويكفي الاعتراض في ذلك
ان صح الجواب عن غيره ومما اجيب به عن ذلك انه غير ممتنع في العلم الضروري ان يكون الله تعالى يجده في العقلاء ممن خلوا
من الشبهة فمتى اعتقدوها على تقريرهم لم يجز الحد انه فيهم وعلى هذا يجوز ان تكون المجبرة صادقة فيما تخبر به عن نفوسها من ان
العلم الضروري بقبح القبائح حاصل لغيرها ممن خلا من الشبهة وهذا ظاهر الضعف لان من كمال العقل علمنا بقبح
القبائح وحسن الحسن ووجوب الواجب على الجملة فمن كان عاقلا من المجبرة لا بد من ان يكون عالما بذلك
والعلم الضروري لا ينتفي بالشبهة بل هو يرفع شبهها فكيف يستقيم هذا الجواب فان قيل فكيف قولكم في الجواب الذي حكيتموه

قيل من قال انه وجه على الجملة صار الظلم وكذلك كثير من العرب في مستحق العادات وغصب الاموال ظنا انما خرج فانهم
اعتقدوا ان من حق نعمهم بكفر بكلا نهم ويستحق القتل فلهذا استحسنوا قتله ولو اعتقدوا انه بصفة الظلم لم يجز ان يستحسنوه وقد
بينا ان الاعتقادات في هذا الباب يتبع بعضها بعضا وكذلك ايضا من استحسن العادة والغيرة من الاحوال في
العرب لا بد من ان يعتقد استحقاق ذلك ببعض الامور اما بالخلاف او النفي او الابتداء بالعداوة او غير
او غيرها ذكرناه وكل هذا لا يقدح فيما قررناه من الاصول فاما الطريقة الثانية في ان القبيح لا يخلو من ان
يكون انما قبح لما ذكرناه من الوجوه وهي المبنية على القسمة فهي تبين صحتها ان القبيح لا يخلو من ان يكون انما قبح
لجنسه او لعدمه او على وجه سوى ما ذكرناه من الوجوه او لا لشيء او لوجود معنى او لا لشيء ومعنى او لاحوال الفاعل او لكونه
محدثا مملوكا مربوبا او لانه نهي عنه وتجاوز بفعله ما حد له اولى ما قد شاه من وجوه القبح من كونه ظلما وكفرا للنعمة وما اشبه ذلك
ولكن يبطل ما عدا ما ذهب اليه والذي يفسد ان يكون قبيحا لجنسه ان ذلك يقتضي قبح كل الم وضرر وقد علمنا حسن كثير
من ذلك وليس لاحد ان يدفع تجانس الحسن والقبيح من الضرر ويدعي انه لا يكون الا مختلفا لان الدليل قد دل على ان
التماثل بين الذوات لا يقع بالقبح ولا الحسن ولا بكل ما يتجدد في حال الحدوث وانما يتماثل بالصفات التي
يحصل في العدم والوجود وكيف يدفع تماثل الحسن والقبيح وقد علمنا ان المدرك للكذب لا يفصل بينه وبين الصدق و
يشتبهان عليه كما يشتبه عليه الجوهران والسوادان على ان جنس الضرر الذي يقع ظلما فان يصح وقوعه لا بان يكون
بعض ما يخرج الفعل من كونه ظلما فكيف يكون قبيحا لجنسه او جنسه ومثل ذلك يبطل القول بانه قبيح لوجوده او عدمه
لانه يؤدي الى قبح كل محدث موجود ويوجب قبحه على سوى ما ذكرناه من الوجوه لم يمنع ان يقع على بعض الوجوه التي
ذكرنا لكونه ظلما وكفرا للنعمة الى ما شاكل ذلك وان لم يحدث على ذلك الوجوه التي اشرنا اليها فلا يكون
قبيحا وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يقبح لا لشيء لانه لا فرق في تحقق حال الوجود ومنع العدم ولا يجوز ان
يقبح لوجود معنى لانه كان يجب ان يكون العدم ويمنع العدم ولا يجوز ان يقبح لوجود معنى لانه كان يجب ان يكون العلم
بقبحه تابعا للعلم بتلك العلة اما على جملة او تفصيل ونحن نعلم انه يتبع عقيبه وان لم نعلم معنى من المعاني ولا علمنا
الفعل ولانه ايضا كان لا يمنع ان يتبين ذلك المعنى عما يقبح ظلما او كفرا للنعمة فلا يكون قبيحا او يوجد ذلك المعنى في شكر
النعمة والاحسان ومعرفة الله تعالى فيكون الجميع قبيحا وايضا فان الطريق الى بيان العلل في الاحكام لا يتأتى في
القبيح لانا انما نثبت العلة بان يكون الحكم المعلل يثبت وينتفي والاحوال واحدة في ثبوته وانتفائه فيتبع
ثبوته بثبوت تلك الاحوال فيتبين الى تعليقه بامر منفصل هو العلة وهذا يتعذر في القبيح لان الحكم الذي هو القبح لا يكون موقوفا

والشهادة والاحوال واحدة واذا لم يجز ان يقبح القبيح لمعنى موجود فما جرى ان لا يكون كذلك لمعنى معدوم ولان كل
معنى معقول فقد يوجد ولا يخرج الظلم من ان يكون قبيحا ولان المعدوم لا يختص في حال العدم دون بعض غيره فلو قبح
له الفعل مع عدم الاختصاص لم يكن بذلك اولى من غيره وكان يجب قبح جميع الافعال فاما ما يبطل ان يكون لاحوال
الفاعل مؤثرة في قبح القبيح نحو كونه محدثا مملوكا مربوبا فهو ان الامر لو كان كذلك لوجب ان تكون افعاله
كلها قبيحة ولا يكون بعضها بالقبح اولى من بعض لان المؤثر في القبيح حاصل واختصاصه بالكل اختصاص واحد ومما
يبطل ايضا ذلك انه كان يجب الا يعلم قبح الفعل من ذيه الا من علم كونه محدثا مربوبا لان القبيح لا يعلم قبيحا الا بعد
العلم بما له قبح جملة وتفصيلا على ما تقدم وهذا يقتضي الا يعرف الدهرية ومن جرى مجراهم قبح القبائح والظاهر ان
كون الفاعل محدثا مربوبا لا تعلق له بالفعل وما يؤثر في قبح الفعل حسنا لا بد ان يتعلق به بضرب من التعلق ولكن يجب
ذلك في قبح الفعل ويؤثر فيه وقد يحصل قبل وجود الفعل ويؤثر فيه وقد يحصل قبل وجود الفعل وبعده ويساوي
فيه الجمادات والاموات ومن سال ان جواز القبيح ان يتبع النهي ولا يفارقه ولا فرق بين من جعل كون الفاعل محدثا وجها
لقبح الفعل مع ما ذكرناه وبين من قال ان ذلك في كونه حسنا او محللا فاما ما يدل على ان القبيح لم يقبح للنهي فهو ان النهي لو
كان علة في قبح الفعل لم تخالف فيه نهينا ونهيه تعالى وكان يجب ان يكون نهينا موجبا لقبح ما نهينا عنه ولوجب قبح
ما ينهى عنه العباد ويوجب ايضا ان يكون الشيء حسنا قبيحا بان يامر به آمر وينهى عنه ناه ويوجب ان يقبح الايمان وشكر
النعمة والاحسان وينهى عنه تعالى وكل ذلك فاسد وليس لهم ان يفرقوا بين نهيه تعالى ونهينا في اقتضاء قبح الفعل
كما فرقنا بينهما في الدلالة على قبحه وذلك ان العلة لجنسها تؤثر ونهينا من جنس نهيه تعالى فيجب ان يؤثر الا ترى
ان الكون المخصوص من فعله لما كان علة في كون الكائن في جهة مخصوصة اثر ما يفعله من ذلك الجنس تاثير ما يفعله تعالى
ولم يختلف في باب التاثير والدلالة لا تدل لجنسها وانما تدل لوقوعها على بعض الوجوه فلا يمتنع ان يكون نهيه تعالى
دالا على القبيح دون نهينا من حيث كانت النهي دلالة لكراهة الحكيم لا يكره الا القبيح فهذا فرق بينه وبين الدلالة
نهي من ليس بحكيم منا وليس لهم ان يشترطوا في ايجاب نهي قبح الفعل صدوره من رب مالك وذلك انه قد يكون
ربا مالكا ولا ينهى عن الفعل فلا يكون قبيحا فيجب ان يكون النهي هو المؤثر على ان علة الحكم ما جاورته دون ما يحتاج اليه
والنهي اقرب الى القبح من كونه ربا مالكا ولهذا الكلام وجود الحركة هو الموجب لكون المتحرك متحركا دون وجوده ولو
جاز ان يشترط ذلك في ايجاب النهي منه لجاز اشتراطه في سائر العلل نحو الحركة والسواد وما اشبههما واما ما يبطل قول من
نفى ما لك الدار من دخولها يؤثر في قبح الدخول من حيث كان مالكا دون من ليس بمالك للدار وكونه

ان نهي مالك الدار انما اثر من حيث دل من حاله على انه يتضرر بالدخول انه يتضرر به ونهي غيره ليس له هذا الحظ ونهي
القديم تعالى عند مخالفينا بخلاف ذلك لانه يؤثر عندهم في القبح على وجه وليس حال العلم الامر يوجب ذلك الا من قبح الفعل فان
اذن مالك الدار ومما يدل ايضا على ان القبيح يقبح للنهي انا قد بينا ان العلم بقبح القبيح لا يفارق العلم بوجه القبح اما
على جملة او تفصيل فلو قبحت الافعال للنهي لكان من لا يعرف النهي ولا الناهي من الملحدين والبراهمة لا يعرف قبح
شيء من القبائح ولا يفصل بين القبيح والحسن والمعلوم خلاف ذلك ولو جاز ان يدعي ان من ذكرناه غير عالم بقبح
القبائح وانما يعتقد ذلك لجاز ان يدعي من شك في العلم بالفرق بين الاسود والابيض وجميع المدركات لا سيما
نفس العقلاء الى الحكم على امر واحد لجاز ايضا ان يدعي فيمن يعرف السمع والنهي مثل ذلك وبعد فلو لم يكن هذا الاعتقاد
علما لم يكن يعم سائر العقلاء وجملة لان من شأن الاعتقاد الذي ليس بعلم انما يقع عن شبهة وما يجري مجراها الا
تعم العقلاء باسرهم ولا وجه يقتضي عموم ما ذكرناه من الاعتقاد الا انه من جملة كمال العقل وليس لهم ان يقولوا انهم
لاختلاطهم باهل السمع ما اعتقدوا ذلك لان جميع ما ذكرناه يستقطر ولانه كان يجب ان يعتقدوا ابا الاختلاط باهل
السمع ما اعتقدوه ذلك لان جميع ما ذكرناه يستقطر ولانه كان يجب ان يعتقدوا بالاختلاط باهل السمع تحريم
الزنا والخمر وجميع ما يحرمه اهل السمع ولا شيء دل على ما ذكرناه من انا نجد من يعتقد تحريم القبائح العقلية والمرغب في شك
في النبوة خرج على طريقة واحدة من اعتقاد قبح الشرعيات ولم يخرج من الاعتقاد لقبح العقليات بل هي كما كان
عليه فلو كان الشرع موجبا للامرين او طريقا اليهما لكان ان شك فيه شك فيهما وبعد ما ذكرناه
انه يجب على هذا القول ان يكون العلم بقبح الظلم وقبح شرب الخمر واقعا من طريق واحد وهذا
يقتضي ان لا يكون احدهما اجلى من الآخر كما ان الشخصين متى علما بالادراك على وجه واحد لا يكون
العلم باحدهما اجلى من الآخر كان الشخصين متى علما بالادراك على وجه واحد لا يكون العلم باحدهما اجلى
من الآخر وقد علم كل عاقل ان العلم بقبح الظلم اجلى من العلم بقبح شرب الخمر ومما يدل على ذلك انا
قد علمنا ان من دعانا الى نبوته والنظر الى معجزه فوقنا من الاعراض عن ذلك علم وجوب النظر فيما
ادعاه علينا وقبح الاعراض قبل ان يعلم نبوته وعلى هذا الوجه يجب النظر في معرفة الله تعالى عند
تخويف الخاطر وما جرى مجراه فكيف يقال ان العلم بقبح القبائح يقف على السمع وايضا لو كان النهي موجبا
لقبح القبائح لوجب ان يكون الامر مؤثرا في حسن الحسن وهذا يقتضي ان لا يحسن منه تعالى شيء من الافعال
كما لا يقبح منه شيء ولا اشكال في كفر من التزم ذلك وليس له ان يقول ان حسن الفعل يكون للامر وغيره

لانه يلزم

لانه يلزم على ذلك ان يكون القبيح ايضا للنهي وغيره ولا يعصمهم في نفي القبيح عن افعاله تعالى قولهم انه غير
منهي ولا له ان يقول ان الفعل يحسن منه تعالى لانتفاء النهي وذلك وجه في حسنه كالامر لانه لا فرق
بين هذا القول وبين من قال ان الفعل يقبح لانتفاء الامر كما يقبح للنهي وهذا يقتضي قبح جميع افعاله تعالى
ويجب ايضا حسن فعل الطفل والنائم والبهيمة لانتفاء النهي ولو حسنت افعالهم لم يكن لنا منعهم من كثير منها
على ان انتفاء النهي لو اوجب حسن الفعل لم يكن بالحسن من الندب لان تأثيره لا يقتضي هذه القسمة وايضا
فيجب على هذا القول الا يقبح منه تعالى التفرد بشيء من القبائح اذ كان غير منهي وهذا يقتضي تجويز الكذب
عليه وتصديق الكذابين والامر بالمفاسد والنهي عن المصالح ولا دين يبقى مع تجويز ذلك
وايضا فقبح القبيح يرجع الى الفعل والنهي لا يرجع اليه فكيف يقتضي قبحه وايضا فان النهي حروف كثيرة
ويستحيل في الجملة ان يوجب امرا واحدا الا كيف يرجع الى الآحاد دون الجملة وايضا فان النهي
عن الفعل يحصل في حال عدمه فكيف يؤثر في قبح لا يحصل الا في حال وجوده وهذا يقتضي قبح المعدوم وايضا
فان النهي حروف مختلفة والمختلف من المعاني لا يوجب حكما واحدا وايضا فان النهي قد يحل الصدر
او غير محل الفعل فكيف يؤثر في القبح ولا تعلق بينهما وايضا فلو قبح الفعل للنهي لوجب ان يكون المؤثر هو
الحرف الاخير لان ما تقدم من الحروف لا يجوز ان يكون مؤثرا ولو قبح للاخير من الحروف لقبح لذلك
وان لم يتقدمه باقي الحروف وليس لهم ان يقولوا ان النهي المؤثر هو القديم الذي ليس بحروف
لان ذلك مبني فيما يأتي من الكتاب بعون الله ان الكلام لا يجوز ان يكون الا حروفا وبطلان ما
يدعون من اثبات كلام قديم ليس بحروف على ان هذا يقتضي ان لا يكون لقبح الفعل ابتداء لان كان
عليه لا ابتداء لها ومما يدل ايضا على ان القبيح لا يقبح للنهي ان ذلك يقتضي الا يقع القبيح ممن ليس بمنهي
كالصبي والبهيمة ويجب لو حاول الصبي ان يقتل اباه واخاه لا يمنع من ذلك ولا يلزمنا ان يدفعه
واذا ابطل كل قسم علقوا به قبح القبائح او امكن تعلقه برجوعها الينا في وجه القبح وان اثر
هو فيها دون غيرها لانه اذا كان لا بد من امر وبطل كل ما يقتضيه القسمة الا امر واحد فلا بد من
تعلق الحكم به

فصل في ذكر اقسامها الافعال الحسنة واحكامها في

مراتبها اما قد تقدم من ذكرنا لما ينقسم اليه الفعل الحسن مما يغني عن تكراره والطريق الى ان ما يحسن من الافعال
او يكون له صفة الندب او الواجب لا بد من اختصاصه بصفة قد ذكرناه في ان القبيح يختص بمعنى

لاعادته وقد اختلف فيما يحسن ويقبح فذهب بعض الشيوخ الى انه يحسن او يقبح عليه كما نقول ذلك في القبيح غيره انه
يقول متى امتنع وجه الحسن ووجه القبح في الفعل الواحد لكان الحكم لوجه القبح وقال ابو هاشم رحمه الله ان الحسن لا يجوز
ان يحسن لوقوعه على وجه لانه كان يجب متى امتنع فيه وجه القبح ووجه الحسن ان يكون حسنا قبيحا لان علة الحكم لا يجوز ثبوتها
مع انتفاء الحكم ولا يجوز تغليب حكم احدى العلتين على الاخرى لان ذلك ينقض كونها علة وقد بطل من ذهب الى
ذكرناه ولكن الفعل ثبوت غرض فيه وانتفاء وجوه القبح عنه والاولى ان يقال ان الحسن يحسن لوقوعه على وجه هو
المؤثر في حسنه لكنه انما يؤثر بشرط انتفاء وجوه القبح لان دخول الشروط بالنفي والاثبات شرع في احكام
الافعال غير منكر وانما جعلنا الوجه الذي يقع عليه الفعل هو المؤثر في حسنه لانه هو الذي يكشفه وجعلنا النفي شرطا
لانه لا يكشف الفعل ويجري ذلك مجرى ما يقوله في كون الحي حيا وانتفاء كون المدرك مدركا بشرط انتفاء الموانع
العلم بكون الشيء حسنا وندبا وواجبا فقد يكون مفردا على الجملة وبعلم فيما اختص بالصفة المذكورة المؤثرة في كونه ندبا
او واجبا انه كذلك بالاكتساب وهذا كعلمنا باضطرار على الجملة فان الاحسان يختص بصفة الندب وان رد الوديعة
واجب وكذلك شكر النعمة وقضاء الدين فيعلم في الفعل المعين انه بصفة الاحسان علما مكتسبا وانه بصفة الندب
بالعقل ونبعده على الجملة المتقررة في العقل وكذلك من علم في الفعل انه شكر النعمة ورد الوديعة فعلمه انه واجب
ويكون ذلك الاعتقاد وعلما لاجل الجملة المتقررة في العقل وهذا قد تقدم شرحه عند بياننا الطريق الى معرفة القبائح
وما يعلم بالسمع وجوبه وكونه ندبا يدخل فيما ذكرناه ويجري مجرى ما يعلم بالسمع قبحه لان الحكيم اذا اوجب شيئا علم انه
لابد من وجه وجوب على الجملة فان كان الفعل مما ان كان واجبا فلوجه بعينه يجب علم ثبوت ذلك الوجه فيه
بايجاب الحكيم وعلم وجوبه بمطابقته ما في العقل وان كان مما يجب لوجوه شتى علم انه لا بد من ثبوت بعضها فيه
وقد قيل ان في الواجب ما يجب للاستدلال على غيره نحو حمل التوبة في الوجوب على الاعتذار فيما يجري مجرى
ما ذكرناه في الكذب المختص بنفع او دفع ضرر اذا حمل في باب القبح على الكذب العاري من ذلك والطريق الى
ان الواجب وجميع ضروب الافعال الحسنة لم يكن كذلك لجنسها او وجودها او وجود معنى او عدم معنى او لا
لاحوال فاعلها والذي انها كانت كذلك لوجوه التي تعلق جملة الاحكام نحو كونها احسانا وايضا فان شكر
النعم الى مثل كل ذلك مما بيناه في باب الكلام في التقبيح فلا معنى لاعادته وكذلك الكلام في ان من علم
وجوب الفعل وكونه ندبا فلا بد من ان يكون عالما بما له كان كذلك اما على جملة او تفصيل فصل
في بيان انه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحا الذي يدل على ذلك ان كون القادر قادرا انما

بمعنى

يتعلق باحداث الاجناس وكونه قبيحا لا يدخل فيما يتعلق به القدرة الا ترى انه قد يكون قبيحا لانتفاء امور لا يمكن
جهة او جهة غيره نحو الظلم الذي يقبح لانتفاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق فمن قدر على الجنس قدر ان يوقعه وان
خلا مما ذكرناه لان خلوه لا يغير حال القادر وكيف يغيره وكونه ظلما لا يتعلق له باحوال القادر وزايدة على كونه قادرا
حتى يصح ان يقال انه تعالى ليس على تلك الاحوال وانما المرجع به الى انتفاء امور لا تتعلق القدرة بها وايضا فقد
ثبت ان القادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد وهو تعالى قادر على ان يفعل فينا
العلم به تعالى وبصفاته فيجب ان يكون قادرا على ضد ذلك وهو الجهل القبيح ولذلك هو قادر على خلق الشهوات
في اهل الجنة لابد وكونه يجب ان يكون قادرا على خلق النفار بدلا من ذلك وهذا ظلم قبيح وايضا فقد ثبت
ان القادر على الشيء يجب ان يكون ممن يصح ان لا يفعله ليخرج من حكم المضطر ومن ليس بقادر وهو تعالى قادر على
اثابة المطيع واعادته فيجب ان يكون قادرا على ان لا يفعل ذلك وترك فعل الواجب كالقبيح ما هو بمنزلة المخالف
وايضا فقد ثبت كونه تعالى قادرا على تعذيب مستحق العذاب كالكفار وغيره فلم يجب فاذا انه يجب ان
يكون على ما كان عليه من كونه قادرا على عقابه بعد ما يقع بعد التوبة هو ظلم قبيح وانما قلنا ان التوبة لا تخرجه عن كونه
مقدورا له لو اخرجه من المقدور واحالت وجوده لاشترك كل القادرين في ذلك فصارت التوبة تجري مجرى وجود
القدرة او نقض وقته او وجود سببه او نقض وقت سببه ايضا فان القادر فيه اوكد ما فيما لا يتعلق به من القادر
مقدوره وبهذا قدر الاجناس بقدرها عليها ولم يثبت مقدوره من الجنس الواحد بالوقت والمحل قادرا عليها لانه مالم
لم يزد في ذلك لم يقتض ما يرجع كونه قبيحا فان قدر الى جنس او ضرب او وجه هذا يقتضي كونه قادرا على وقوعه لكان
قبيحا لان القادر يقدر بقدرة بقدر على ذلك وايضا فليس يخلو القبيح من ان يكون جنسا من اجناس او يكون الجنس واحدا
ويرجع القبح الى ضروب الجنس والاول يقتضي كونه تعالى قادرا عليه لانه من حيث كان قادرا لنفسه يجب ان يقدر
على جميع الاجناس فان كان الثاني فقد ثبت ان القادر على الجنس انما يقدر على كل ضرب او وجه الذي يقع عليها
ولا يمنع من ذلك اختصاصه بين القادرين وان كان في القدرة على الاجناس اختصاصا فكل ذلك يصح كونه تعالى قادرا
على ما لو وقع لكان قبيحا وقوى ما يتعلق به النظام ومن وافقه في نفي كونه تعالى قادرا على القبيح وقولهم او انه
قادر على ذلك يقتضي جواز وقوعه منه فاذا علم انه تعالى لا يفعله كان ذلك دلالة على انه ليس قادرا عليه كان
يجمع بين الضدين لما لم يكن مقدورا لم يجز وقوعه وقولهم ايضا ولكان الظلم في مقدوره لكان متى قدرنا وقوعه لا يخلوا
من احد امرين اما ان يكون دالا على كونه جاهلا او محتاجا ولا يكون دالا على ذلك فان دل على ما ذكرناه وجب

لكونه دالاً على احدى هاتين الصفتين الا ترى ان احدنا متى وصفناه بالقدرة على ان يدل على ان زيداً في الدار
وجب ان يكون زيد في الدار وان كان لا يدل الظلم منه على ما ذكرناه وجب ان لا يدل وقوع الظلم الواقع منه
على انه جاهل او محتاج وليس لاحد ان يمنع من الجواب عن ذلك بانه يدل ولا يدل لانه نفي واثبات فلا واسطة
بينهما وذلك ان يقول ان النفي والاثبات اذا لم يتقابلا ويرجعا الى امر واحد لان الظلم المقدر وقوعه لا يخلو
ويعترضا طرفيه بان يقتضي نظره الى العلم بان فاعله محتاج او جاهل او لا يقتضي الى ذلك فبان ان النفي
والاثبات ههنا ليسا بمتقابلين ولا راجعين الى ذات واحدة والجواب عن الشبهة الاولى
انا لا نقول ان القبيح منه تعالى جائز وان كان قادراً عليه لان لفظ الجواز حقيقة في الشك وان استعملت في غيره
واذا علمنا بالدليل القاطع انه تعالى لا يفعل القبيح لم يطلق من الالفاظ ما يقتضي الشك في ذلك فاما استعمال
لفظ الجواز في الصحة التي معناها نفي الاستحالة فانه كان يؤدي الى صحة اطلاق القول بان الله تعالى يجوز ان يكون
عالماً وان النبي صلى الله عليه يجوز ان يكذب ولا ذكرناه وغيرهما ان يكون معنى الجواز معنى القدرة فاما اطلاق القول
بان القبيح يصح منه فانما يجاب عن ذلك بانك ان اردت بالصحة القدرة فهو يصح منه وان اردت الجواز
فانما نمنع منه لما تقدم وليس يجب اذا علمنا بالدليل في بعض الافعال انه لا يقع واستغنينا عن جواز وقوعه
والشك في ذلك من قال انه يقتضي انه غير مقدور ولان هذا يقتضي ان يكون غير قادر على ما علم انه لا يفعله ووجب
ان يكون الحكيم والانبياء لا يقدرون على المعاصي من حيث علم انهم لا يفعلونها وان يكون العالم بالفعل لا
يقدر على خلافه على ان كون بعض الفاعلين ممن لا يفعل ابداً القبيح ولا يختار ايجاده لو اوجب كونه غير قادر
عليه لوجب مثله على ان احدنا لا يختار القبيح في وقت واحد واوقات قصيرة الا يكون قادراً عليه لانه ما اقتضى
خروج القادر من كونه قادراً لا يختلف حاله طال وقته او قصر كما تقدم ذكره من وجود المقدور ونفي وقته ولهذا
صح كون القادر قادراً على الضدين وان لم يصح ان يفعلهما معاً فاما ما اعترضوا به من الجمع بين الضدين فانما
لم يثبت كون ذلك مقدوراً من حيث لم يجز وقوعه من حيث علمت استحالته في نفسه والجواب عن الشبهة
الثانية ان العبارات قد يدخلها العموم والخصوص وما علم بالادلة لا يجوز ان يدخله الخلف فيما دلت عليه
الدلالة لان يجب من العبارات ما يقتضي فساده وقد قلنا ان وقوع الظلم منه تعالى يدل على جهله او حاجته وجب
ان يكون على احدى هاتين الصفتين وان لم يفعل الظلم وما علمناه من كونه عالماً غنياً يمنع من ذلك وان قلنا انه
لا يدل سقط هذا القول ولا دلالة للظلم في انه على جهل فاعله او حاجته وان ثبت فراراً من ذلك انه غير قادر

على الظلم

على الظلم متى وقع علمناه بالادلة من كونه قادراً على ذلك فاقتصرنا على القول بان الظلم لو وقع منه لكان لما
ولا يستحق الذم لان ذلك كما لا يوجب عن الظلم ولا يؤدي اطلاقه الى نقض الادلة ولا يمكن ان يسأل عن ذلك من
التفضيل على مسئل جوابنا ... اذ سئل عن الملك لو فعل ما يقدر عليه من المعصية هل يكون حجة تعالى على انه لا يبعثها صفاً
ودلالة او لا يكون فان قيل انه دلالة على انه لا يفعل وقد فعل وان قلت الا يكون دلالة فان الفقهاء اسدا
وكذلك ان سئل عن القديم تعالى لو علم خلاف ما علم انه يفعله لكان يخرج من كونه عالماً او يكون عالماً كان عليه
من العلم او سئل عن الرسول عليه السلام لو حضر ان يجعل الله رجلاً يدخلها امرأة فقال لو دخلها امرأة لكان
دخولها تكذيباً لخبره ويبطل العلم او موجباً لكون المرأة رجلاً ولهذه المسائل نظيره ولا بد فيه من جوابنا والامتناع
عن الجواب بما نقض العلوم وهذا هو جواب اهل العلم ونحوه ويكشف عن معناه ان الامر المقدر ينقسم على وجهين
فمنه ما يكون الاخبار عنه بالمقدر مفيداً فيه في غيره فلا فائدة في تصحيح الجواب عنه بالنفي او الاثبات وما
يفيد في غيره يجب ان يتأمل حاله ويجاب بما يطابق حاله ويمتنع مما لا يطابق فمن الاول هو المفيد في نفسه ان يقال
اتجيزون وصف زيد بالقدرة على ان يفعل الفعل ولان الله تعالى يخلق ذلك فمن جوابنا جوازه لان الاعتقاد
لا نفيه في الخبر ان معتقده على ما هو به ولو قال هلا من ذلك اتصفونه بالقدرة على ان يفعل علماً بان الله تعالى
لا شيء من حيث كان العلم يفيد في المعلوم بنفس تعلقه بالشيء على ما هو به فاما التقسيم بالنفي والاثبات
وانما يصح في الامور المعلومة الثابتة فاما ما ليس بثابت مما يقدر فيقدر على وجه يجري فيه مجرى الثابت المعلوم
وربما قدر على وجه لا يلحق بالمعلوم في صحة التقسيم بالنفي والاثبات لان ما يقدره يختلف حاله بحسب ما يلحق به
من الكلام فالتقدير الموجود يجري مجرى الثابت المعلوم كقول القائل لو كان الله تعالى علم وجب ان يكون موجوداً
او معدوماً وان كان موجوداً وجب ان يكون قديماً او محدثاً وانما لحق هذا المقدر بالثابت من حيث تجرد
عن امر يخرجه عن حاله فاما اذا لم يتجرد التقدير لم يمتنع ان يكون النفي او الاثبات فيه متعذراً الا ترى الى
الكلام الا ترى انا نقول في الجوهر الموجود انه في كل حال لا يخلو من جواز كونه في جهة بدلاً من غيرها او ان يكون
ذلك غير جائز عليه فيوجب احد النفي او الاثبات لتقابلهما وكذلك لو قدرنا في الجوهر المعدوم الوجود لكانت
هذه القسمة صحيحة فيه لانا قدرنا تقديراً مجرداً خالياً مما يمنع من دخول النفي والاثبات فلو قيل لنا لو كان
الجوهر الموجود قديماً لكانت القسمة التي ذكرتموها يصح فيه لا يشتبه من حيث انا متى قلنا يجوز كونه في كل حال في جهة
بدلاً من الاخرى نقض ذلك كونه قديماً لان القديم لا يجوز ان يتردد فيما لم يزل بين جهتين ضدين وان قلنا

لا يجوز تعلق ما علمناه من ان التحيز يصحح كون الجوهر في الجهة بدلا من الاخرى وانما فارق هذا التقدير لما تقدم من حيث
تجرد الاول وانضم الى الثاني ما يمنع من الجواب فيه بالنفي والاثبات وعلى هذا يصح ما قد ساه من الامتناع من الجواب
في دلالة الفعل لانه تقدير [illegible] لا يمكن معه النفي ولا الاثبات على ما تقدم كشفه وقد كان ابو هاشم يخفف بجواب آخر
عن هذا السؤال فيقول لا يجوز القول بان الفعل لو وقع منه تعالى لدل على جهله وحاجته لان ذلك يتضمن محالين
هو الجهل والحاجة [illegible] وقوع الفعل ولا يجوز القول بانه كان لا يدل لانه يتضمن محالا [illegible] دلالة الفعل
[illegible] كان الاول مستحيلا فالجائز هو وقوع الفعل ومن شأن ما تعلق بجزء اذا كان المقصد بالاخبار الاول الجائز
والنفي ان يكون الثاني مستحيلا كان الاول [illegible] اذا كان الثاني مستحيلا كونه على كل حال رفع الاول [illegible] لم يصح الحكم
على جهة الاخبار لان فائدة التضمين والتعليق [illegible] ولهذا لا يصح قول القائل لو دخل زيد الدار لكان اسود [illegible]
وتعليق الشيء بغيره على جهة الاخبار بخلاف ذلك [illegible] لا يصح القول [illegible] بان القديم تعالى لو فعل القبيح لكان جاهلا او
محتاجا لان الغرض بذلك نفي فعل القبيح عنه كما اشتمل [illegible] والجهل وقد تعلق على هذا الوجه [illegible] فيقول
لو جاز وجود الاجتماع [illegible] في الماضي [illegible] المستقبل وان [illegible] فعله بعد ان يفعل [illegible]
بذلك نفي الامرين وكذلك يجوز على جهة النفي والتعجيب [illegible] المحال كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط وكل ذلك [illegible] تعليق الشيء بغيره على جهة الاخبار وربما اجاب [illegible] عن هذا السؤال بان يقول لو وقع الفعل
منه تعالى لما كان يدل على جهل ولا حاجة فيه تعالى لان الفعل انما يدل على الجهل والحاجة [illegible] لان الفعل انما يدل
على احد الامرين متى علمنا ان الفاعل العالم لا يختاره فاذا قدرنا وقوعه من عالم غني فقد اخرجناه من كونه دالا وجرى
هذا القول مجرى من قال لو ظهرت المعجزات على يد الكذابين لكان يكون دالا على صدق من ظهرت عليه
فالجواب انها حينئذ لا تدل على الصدق ولا [illegible] انها انما تدل على ذلك متى علمنا من حالها انها لا تظهر على الكذاب
فاذا قدرنا ما يخالف ذلك فلا بد من الجواب بانها لا تدل لان الجواب انما يكون بحسب السؤال فكذلك انما نقول
في المحكم من الافعال انه دال على ان فاعله عالم متى علم انه لا يظهر من الجاهل فلو قال لنا قائل فلو ظهر المحكم ممن ليس بعالم
لكان يكون دالا على علم فاعله لكان الجواب انه لا يكون دالا لانه بهذا التقدير وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا
ان ينتقض دلالة الفعل على الجهل والحاجة لان ذلك لا يلزم من حيث اجبنا بانه لا يدل بتقدير ليس يقتضي اخراجه من كونه
دلالة واذا استثنى هذا سؤال مطلق غير مقيد ربما ينتقض دلالته فقلنا انه دال كان ان [illegible] على المعجز يدل على صدق
من اختص به فلا بد من الجواب بانه دال وان كان اذا استثنى من هذا الوجه المتقدم قيل فلو ظهر على الكذاب لكان

قد اجاب

قد اجاب بانه لا يدل ولم ينتقض ذلك دلالة المعجز على الصدق وهذا الجواب ايضا واضح واذا كنا قد دللنا في هذا
الفصل انه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فلا بد من ان ندل على ذلك

فصل

في انه تعالى يقدر على كل جنس من المقدورات لنا في هذا الباب طريقان احدهما ان نبين
دلالة على انه تعالى قادر على كل الاجناس في الجملة والطريق الآخر ان نبين على سبيل التفصيل والتعيين انه تعالى
قادر على كل جنس منها والذي يبين الطريقة الاولى انه قادر وما اقتضى تخصيص القادر ببعض المقدورات دون بعض
غير ثابت فيه لان الذي يقتضي تخصيص الاجناس هو القدرة كما ان الذي يقتضي اختصاصها في التعلق بجزء واحد
والوقت والمحل والجنس واحد هو كونها قدرة والا فالقادر من حيث كان قادرا لا يقتضي الاختصاص بجنس دون جنس
كما لا يقتضي الاختصاص بعدد دون عدد ولهذا صح من القادر منا في الوقت الواحد والمحل الواحد من الجنس الواحد على
الاجزاء الكثيرة بحسب عدد قدره وفارق في ذلك القدرة التي تختص على [illegible] التي ذكرناها بالجزء الواحد
واذا ثبت انه لا يقتضي ذلك في الاجناس ولا الاعداد وجب ان يقدر على كل جنس كما وجب كونه قادرا على ما لا
نهاية له من الاعداد والذي يبين صحة هذه الطريقة ان حال القادر لنفسه اقوى من حال القادر بقدرة فاذا
قدر على ما لا يتناهى من الجنس الواحد والوقت والمحل الواحد وقدر على اجناس لا يقدر عليها القادر منا واذا كان
لا مزية عليه وجب ان يكون قادرا على اجناس المقدورات يوضح ذلك ان القدر كلها مشتركة في التعلق
باجناس مخصوصة ولا يصح اختلاف حالها في ذلك وقد ثبت انه تعالى قادر على بعض الاجناس التي تتعلق بها القدر
فيجب ان يكون قادرا على سائر الاجناس التي تتعلق بها القدر لان حاله تعالى ان لم تزد على حالها لم تنقص
واما الطريقة الثانية فالذي يبينها انا قد علمنا ان اجناس المقدورات على ضربين احدهما يختص القديم تعالى
بالقدرة عليه ولا يدخل تحت قدرة العباد وهذا مما لا شبهة فيه لانه لو لم يكن مقدورا له تعالى والعباد لا
يقدرون عليه لخرج من ان يكون مقدورا في نفسه والضرب الآخر هو ما يقدر العباد على جنسه وفيه الشبهة كمن حكى
انه تعالى ليس قادرا عليه [illegible] فلا بد من كونه تعالى قادرا عليها القدرة على الجواهر [illegible] وجودها ولا يصح
وجود الجواهر الا بما لا يوجد الجوهر ويفعل بعض القادرين منا الكون فيه وذلك ان الكل منا في اول خلقه تعالى
وهذا السؤال لا ياتي فيه على ان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل الكون في غيره الا متولدا عن الاعتماد والاعتماد
انما يولد الكون في غير محله بشرط تقدم مماسة محله لمحل الكون بدلالة ان المماسة لا بد منها حتى يتولد الكون عن الاعتماد
فاما ان يكون شرطا في وجود الكون لا لتوليد الاعتماد ولو كانت شرطا في وجود الكون لما صح وجوده في غير المتولد

فيجب ان يكون شرطا في كون الالم متولدا وقد علمنا ان الاعتماد يجوز ان يعدم في الثاني من حصول سببه فيبطل ان
يكون مماسة محل الاعتماد وغيره في حال التوليد من الشروط وثبت ان المماسة يجب حصولها في الابتداء بين محل
الاعتماد ومحل الكون وهذا يقتضي مماسة الجوهر الموجود للجوهر المعدوم على ان من جعل الشرط على صفة يجب ان يجعله علة فلا بد
من كونه فاعلا لتلك العلة لان معلول العلة لا ينفصل منها فلو كان وجد الجوهر في جهة لا بد من ان يكون مما له محل
لا به يكون في تلك الجهة وهذا واضح واذا ثبت انه تعالى قادر على الكون فكانت الاكوان متضادة وثبت انه
وقد صح ان القادر على الشيء قادر على مثله وضده في الجنس فيجب ان يكون تعالى قادرا على جميع اجناس الاكوان
فاما التاليف فيجب تعالى كونه قادرا على جنسه من وجهين احدهما ان اول ما خلقه الله تعالى لا بد ان يكون
تاليفه من فعله لانه لا قادر سواه والوجه الثاني انه اذا قدر على الكون والكون يولد التاليف وتحلل
القادر على السبب ان يكون قادرا على المسبب فيجب ان يكون قادرا على التاليف من حيث قدر على
وبهذا يعلم انه تعالى قادر على الالم واللذة لان الكون يولدهما واما الاعتمادات فيجب ان يكون تعالى
قادرا عليها لانها تولد الاكوان ومن حق القادر على الشيء على حد الابتداء ان يقدر عليه على جهة التوليد
وكان من قدر على السبب ان يقدر على المسبب وكذلك يجب فيمن قدر على المسبب ان يقدر على السبب وايضا
فان الرطوبة يفتقر وجودها بوجود الاعتماد والا لزم ... فلا يخلو اول ما خلقه الله تعالى من ذلك فيجب ان يكون
هذا الاعتماد متقدما له والقادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على الاصوات والحروف لانها تتولد عنه اذا
كان على وجه المصادمة واذا قدر على الحروف فهو قادر على الكلام لان ذلك ليس باكثر من انه نظام مخصوص للحروف
ويجب ان يكون قادرا على جنس الكلام ونوعه سواء قيل انه متعدد او لم يقل وذلك فيه فاما الاعتقادات
والعلوم فيجب كونه تعالى قادرا عليهما لانه المحقق يخلق كمال العقل وسائر العلوم الضرورية ولان معارف
اهل الاخرة على ما يستدل عليه مشيته الله لا يكون الا ضرورية من فعله تعالى واذا ثبت كونه قادرا على العلوم
وجب ان يكون قادرا على جنس الاعتقاد لان كل من قدر على ايجاد الشيء على وجه زايد على الوجود كان
قادرا على مجرد ايجاده ويجب ان يكون قادرا على الجهل لان القادر على الشيء قادر على ضده والعلوم وان
كانت اجناسا مختلفة من حيث كان الاعتقاد في تماثلها التعلق المخصوص فالجهل نوع واحد لاشتراكه
في قضية واحدة ومن حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على نوعه كما يجب ذلك في الجنس والضد وان كان
السهو معنى فيجب ان يكون جل وعز قادرا عليه لامرين احدهما ان العباد لا يجوز ان يقدروا عليه والاخر لانه قادر

على العلم الذي هو ضده فاما الظن فان كان من جنس الاعتقاد كما ذهب اليه ابو هاشم فيجب ان يكون مقدورا
له من حيث كان قادرا على الاعتقادات وان كان جنسا مخالفا للاعتقاد وجب ان يكون تعالى قادرا عليه
لانه على هذا المذهب ضد العلم والقادر على الشيء قادر على ضده فاما النظر فيجب ان يكون تعالى قادرا عليه
من حيث كان قادرا على ان يحدث فينا العلوم وفي العلوم ما يصح ان يتولد عن النظر ومن قدر على ايجاد
الشيء ابتداء صح ان يوجده متولدا اذا كان مما يصح ان يتولد كذلك فاما الارادة فيجب ان يكون تعالى قادرا
عليها لان ما يفعله العالم لا بد من ان يريده اذا لم يكن ارادة ولان التكليف لا يتم الا بالارادة ولان
الثواب لا يكون كذلك الا بان يقصد به وجه التعظيم واذا ثبت انه قادر على الارادة وجب ان يكون
قادرا على سائر اجناسها لان من قدر على الشيء قدر على نوعه على ما تقدم ويجب ان يكون قادرا على الكراهة
لانها ضدها واما التمني فان كان قولا فيجب ان يكون قادرا عليه لانه قادر على الكلام وان كان معنى مخصوصا
في القلب فالطريق الى كونه قادرا عليه السمع والندم اصح المذاهب انه جنس اسم سوى الاعتقاد و
الطريق الى كونه مقدورا له تعالى هو السمع من سلك هذه الطريقة دون التي تقدمت وليس للعقلاء مستدل
بالسمع على ذلك لانه يجلي معرفة السمع مع الشك في ان الندم مقدور له وكذلك التمني ان كان جنسا غير القول

تليه فصل في الدلالة على انه تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح في الجزء
الثالث فرغ من نسخه في رابع شهر ذي قعده الحرام
سنة ١٣٢٧ هجريه والحمد لله رب العالمين و
العاقبة للمتقين وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الطاهرين وحسبنا الله كافيا
ومعينا واليه داعيا وبه نصيرا
حسبنا الله ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم
النصير

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

فصل في الدلالة على انه لا يختار فعل القبيح الذي يدل على ذلك انه تعالى عالم
بقبح القبيح وبانه غني عنه لانه عالم لنفسه على ما تقدم قبلا من كونه عالما بجميع المعلومات ومن جملتها قبح القبيح
وانه تعالى غني عنه ومن كانت هذه حاله لا يجوز ان يختار القبيح لان علمه بما ذكرناه صارف له عن فعله يدل على
ذلك ان احدنا متى استغنى عن الكذب بان علم ان ما يصل به اليه يصله بالصدق وكان عالما بقبح الكذب
وبانه غني عنه لا يجوز ان يختاره على الصدق فان قيل دواعي ان احدنا يصح ان يستغني بالصدق عن الكذب
مع انه لا ينفك من الحاجة قلنا قد يستغني احدنا عن الشي على وجهين احدهما بان يكون بحال لا ينتفع به ولا يندفع به
ضرر او الوجه الآخر ان يكون له فيه نفع يمكنه الوصول اليه بعينه بغيره ولهذا يصح القول بانه يستغني باحدى يديه
في حمل الجسم الخفيف عن الاخرى وباحدى عينيه في النظر الى الجسم العظيم عن الاخرى وباحدى عينيه في النظر الى
الجسم العظيم عن الاخرى وهذا ثابت فيما قدرناه من الكذب والصدق اذا تساويا فيما يوصلان اليه من
النفع على ان هذا الكلام انما يحتاج اليه لان احدنا اذا كان مع ان الغنى لم يثبت له باطلاق مع انه لا ينفك من الحاجة
لا يجوز ان يختار الكذب على الصدق وهذه حاله فمن يكون مستغنيا على الحقيقة ولا يجوز الحاجة عليه اولى بذلك
فان قيل دواعي ان من كانت حاله ما ذكرتم لا يختار القبيح قلنا العلم بذلك ضروري لا شبهة على عاقل و
لا فرق بين من جوز ان يختار الى فعل الظلم والكذب وهو مستغن عنهما بالصدق والعدل عالم بقبحهما وانه
غني عنهما وبين من جوز ان يختار ما فيه ضرر من الافعال على ما لا ضرر فيه وان يقدم على قتل نفسه والاضرار
بها من غير تصور شي من المنافع فان قيل فما الدليل على ان العلة في انه لا يختار الكذب ما ذكرتم قلنا انه متى
جهل قبح الكذب جاز ان يختاره ولذلك لو اعتقدوا ان له فيه نفعا زائدا جاز ان يؤثره على الصدق ومتى
علم قبحه وغناه عنه لم يجز ان يختاره واذا كانت الحال هذه لم يمكن تعلق انه لا يختاره بوجه آخر فهناك يجب
ان يكون العلة ما ذكرناه لان الطريق الى معرفة العلل ثابت في هذا الموضع واعلم ان المعتبر في باب الداعي
بما عليه الحال دون ما الفعل عليه في نفسه ولهذا اعتبرنا فيما يصرف عن الكذب علمنا بقبحه وبانا غني عنه ولم يعتبر
كونه مستغنيا والذي يبين ما ذكرناه انه لو كان مستغنيا على الحقيقة واعتقد حاجته اليه جاز ان يختاره كما انه اذا
كان قبيحا على الحقيقة واعتقد حسنه جاز ان يختاره وكما نشترط في باب النفع علمنا به كذلك يجب ان نشترط في باب

النهي

النهي فان قيل ما انكرتم ان يكون من ذكرتم حاله يلجأ الى فعل الصدق او الى ان لا يختار الكذب قلنا انما
اذا لم يكن من باب النفع ودفع الضرر فهو موقوف على النفع ودفع المضار ومتى فقد ايضا قدرنا خلوهما الكل لانا نعلم
ان الالجاء لانه قد ثبت ان الالجاء اذا صح ذلك وجدنا منا في الكذب والصدق من النفع مثل ما وبانا على ما
فرضناه فلو كان يلجئ الى الصدق لكان الكذب بمنزلته ويهما في الالجاء ولو كان يلجئ الى ان لا يختار
الكذب لكان الصدق بمنزلته على ان من اثر العدل على الظلم والصدق على الكذب انما يستحق المدح على ذلك
ولو كان ملجأ لم يستحق به فان قيل ما انكرتم ان من ذكرتم حاله انما لا يؤثر الكذب على الصدق لانه يعلم ان
العقلاء يذمونه على الكذب ويسقط به منزلته بينهم فلما كونه فيه مضرة او لا يستحق الذم عليه وهذا الضرب من الالجاء
عنده لانهما لا يتساويان لما ذكرناه قلنا انما جعلناهما كالمتساويين على انهما اذا تساويا فيما يتعلق بالنفع من النفع
ودفع المضار ولم يكن في احدهما من ذلك الا ما في الآخر لم يختر الكذب فان كان ممن يستضر بذم العقلاء
ان تساويا عنده من وجهين اما ان يكون في القبيح نفع زائد على ما في الصدق يعدل بما فيه من المضرة او يكون
في الحسن مضرة مستضر بها زائدة على ما في القبيح من المضرة وليس لاحد ان يقول ان الحال اذا كانت هذه جاز ان يختار الكذب
لانا نعلم ضرورة انه مع التساوي لا يجوز ان يختار القبيح وانما قدرنا ما يجعلهما في التساوي والا لوجب زيادة احدهما
على صاحبه في النفع على ان من لا يخطر بباله ذم العقلاء ولا يكون ممن يستضر بذلك او يسقط به منزلته فان هذا انما
يمكن تقديره بعلم انه لا يفعل القبيح فبطل ان يكون العلة ما ذكروه وكيف يكون اعتقاده ذلك لان العقلاء يذمونه عليه انما
هو لو اعتقد حسن الكذب جاز ان يختاره على الصدق مع اعتقاده ان العقلاء يذمونه فاما التعليل بانه نوع من
الكذب لا يستحق الذم فهو الذي اوردناه لان ذلك هو حكم القبيح ولا فرق بين ان يعلل انتفاء القبح او
بحكم القبح الذي هو استحقاق الذم وهذا الا يمنع من حمل الغائب على الشاهد فان قيل الا علمتم كونه غير مختار للكذب
بانه لا داعي له الى فعله لا بما قلتموه قلنا اول ما في هذا السؤال انه لا يمنع من غرضنا في هذا ما لم له وحمل الغائب
على الشاهد لانه يقتضي ان يكون تعالى لا يختار القبيح لارتفاع الداعي اليه اذا كان الداعي الى القبيح لا يكون الا
لحاجة اليه او ما في معناها من اعتقاد وجه حاجة او جهل بالقبح وهذا منتف عنه تعالى الا ان هذا وان كان لا يمنع
الغرض فالتعليل بما ذكرناه اولى لان الداعي موجود في الكذب والعلم بالنفع داع وليس يخرج من كونه داعيا
بثبوت مثله من النفع في الصدق وان كان الصارف يحصل في الكذب فقد قوي حكمه لان حكم الصارف اقوى
ولو جاز ان يعلل كونه غير مختار للكذب بما ينفي الداعي لجاز ان يعلل امتناع العاقل مما يضره ضررا محضا بفقد الداعي فقد

عن ان يفعل ذلك بالعارف اولى وايضا فان تجدده كونه قبيحا للكذب ظلم قبيح ما ذكرناه من كونه فاعلا عبثا وجد
تجدده لتجدده والا داعي له غير تجدده وتشبيق الحكم كما ذكرناه واذا امكن اولى من تعليقه بما تقدم عليه الذي يبين ما
ذكرناه ان الاب هل يجوز ان يختار القبيح مع انه لا داعي له الى ذلك فيصح ان يقال كونه غير مختار للقبيح بانه لا داعي
له فان قيل لم اوجبتم اذا لم يختر تعالى بعض القبائح انه لا يختار جميع القبائح ولم تقولوا انه اذا فعل بعض الحسنة
يجب ان يفعل كل حسن قلنا يجب الرجوع في الكلام الى الدواعي الى الشيء بدواعيه تدل عليه الادلة ولا تحمل بعضها على بعض
وقد علمنا ان من لم يفعل قبيحا لعلمه بقبحه وغناه عنه لا يجوز ان يختار شيئا من القبائح بهذه الطريقة وان هذا الحكم مطرد في
القبيح وليس كذلك الحسن لان احدنا قد يفعل فعلا حسنا لحسنه فلا يجب ان يفعل كل ما يشاركه في الحسن ولهذا احدنا يتصدق
بدرهم من جملة دراهم لكونه حسنا وان لم يجب ان يتصدق بكل درهم ولهذا يقول ان الدواعي قد تختلف احكامها فيحملها
بر غوا على سبيل الجواز وهذا ما يستقيم فيما يجري من الكتاب بالشبهة احده فان قيل كما ان العالم بقبح القبيح وغناه
عنه لا يختاره وكذلك لا يجوز ان يختار العالم بقبح الفعل الحسن الا لنفع او دفع ضرر وهذا اوجب الا يفعل تعالى الحسن كما لا
يفعل القبيح قلنا اول ما في هذا السؤال ونقضه انا لم اردنا وان العالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لا يختاره حتى في
ذلك الى ضرورة العقول وصفنا الذي … بالقضية الموجبة لحكم وليس كذا ما يستحسن فيه الا احدنا لا
يمكنه ان يدعي ان العالم بان احدنا لا يفعل الحسن الا لنفع او دفع الضرر ضروري ولو كان الحكم الذي ادعوه معلوما
في الشاهد … يجب … الجميع الا … ذلك في … من القبيح … بطلان الالزام
ولا يدل على الفرق بين الامرين وان الحسن قد يفعل لحسنه انه تعالى قد ثبت كونه محسنا متفضلا ولا يخلو من ان يكون
ذلك قبيحا او حسنا وليس بقبيح ولا حسن ولا يجوز ان يجري فعله تعالى من القبيح والحسن مع كونه عالما … ولا يجوز
ان يكون قبيحا لانا قد بينا ان الغني العالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لا يجوز ان يختاره ودون ايضا فيما تقدم على انه
تعالى غني عالم فلم يبق الا ان ما فعله حسن وانه فعله لحسنه لانه لا وجه سواه وهذه طريقة كان يعتمدها ابو اسحق بن عياش

دليل آخر وقد استدل ابو هاشم على ذلك بانا نعلم ضرورة ان من خير بين صدق وكذب يستويان في النفع
والافعال من المنافع ولكل علم الا في الحسن وانه القبيح لا يختار الكذب بل يختار الصدق فيعلم انما اختار الحسنة لان ما قد لك
قد فرضنا ان الكذب يشاركه فيه وليس لاحد ان يقول الزمكم ان يكون من ذكرتم عالما انما يختار الحسن لحسنه والنفع
فيه فمن اين انه يفعله لحسنه فقط حتى تحملوا عليه القديم تعالى وذلك انه فعل الصدق للامرين فلا بد من ان يكون
للمضيين ومتى ما انه يؤدي الى كونه مريدا الشيء الواحد كارها له في الوقت الواحد على الوجه الواحد لانه اذا اراد شيئا له

ضدان كالقعود في الدار الذي له ضدان من الانتصاب فيها والخروج منها فارادة القعود كراهة للخروج والانتصاب
وكراهة الخروج ارادة للانتصاب فيجب ان يكون الانتصاب مرادا مكروها ومنها ان هذا القول يؤدي الى تعلق الشيء
الواحد على سبيل التفصيل بامرين وذلك لا يجوز ومنها ان الارادة لو تعلقت بامرين لوجب ان يتعلق بهما على
جهة واحدة حتى يكون ارادة لهما لان شياع التعلق فيما يتعلق بغيره يقتضي ان يتشيع على حد واحد فيجب ان يكون
ارادة لهما او كراهة لهما ومنها انه لو جاز ان يكون ارادة الشيء كراهة لضده لجاز ان يكون العلم بالشيء جهلا بضده
والقدرة على الشيء عجزا عن ضده فيمتنع من احد الامرين بالمنع من الآخر ومنها ان الارادة لو تعلق لكانت كراهة
لضده لتعلقت بالاضداد واعتقدها المريد وان لم يعتقدها وقد علمت ان ذلك محال فاما قول من ذهب الى
ان ارادة الشيء كراهة لان لا يكون فاكثر ما تقدم يفسده والمعتمد في ذلك على انا نجد نفوسنا مريدين لحدوث
الشيء من غير ان نجدها كارهين له على وجه آخر فكان يجب على هذا الا يجد احدنا الفصل بين كونه مريدا وكارها لان ما
كان على احد الامرين فهو على الآخر فكان يجب ان يكون كارها لان لا يكون النوافل والا فتربين كونها مريدين
من غيرنا الواجب والنفل يؤدي الى ان يكره من الوجوه ما لا يخطره ولا يعتقده وكان يجب فيما له ضد وجوه
متضادة من الافعال متى اراد كونه على الاول ان يكره كونه على الثاني والثالث وكراهته لان لا يكون على
الثالث ارادة لان يكون على الثاني والاول فيجب ان يكون الواحد شيئا مرادا مكروها على ان ما يدل انه
تتعلق الارادة والكراهة بان لا يكون الشيء يبطل هذا القول

فصل في الارادة

والكراهة انما يتعلق متعلقهما على وجه الحدوث الذي يدل على ذلك انهما وجدت في التعلق طريقة الحدوث
لم تتعد على حد في باب التعلق لان كل شيء يتعدى طريقة واحدة في تعلقه لم يثبت على حد وتعلق بكل وجه حتى
بالماضي والقديم كالاعتقاد ونحوه وكل ما اختص تعلقه لم يتعد الطريقة الواحدة كالقدرة وقد علمنا استحالة تعلق
الارادة بالاشياء على سائر وجوهها وسائر اثباتها في ذلك الاعتقاد ولا شبهة في ان احدنا يجد من نفسه تعذر
ارادة الماضي ان يكون ماضيا والقديم ان يكون قديما ولا يلزم على هذا التمني وانه لا يختص في التعلق بطريقة
الحدوث ومع ذلك ولم يمتنع كتساوي تعلق الاعتقاد وذلك ان الاقوى في التمني انه ليس بمعنى يحل القلب وانما
يوصف الانسان بانه متمن اذا لحقه غم وضرر فاته سرور ولذة فقال ليت كان كذا او لم يكن كذا ولا بد
من ان يكون قاصدا بهذا القول الى الاخبار لان التمني من جنس الخبر ولهذا لم يوصف … بذلك ان …
القول من جهته لم يكن قاصدا والذي يدل على ذلك انه يوصف عند سماع هذا القول منه وان لم يعلم من حال

الاخرى ولو كان معنى زائدا على ما ذكرناه لوجدناه من نفوسنا كما نجده كونها معتقدين ومريدين الى غير ذلك اذا كان التمني خبرا انقرضنا انه يصح ان يتعلق بسائر الوجوه كتعلق الاعتقاد وان كان على بعضها لا يسمى مريدا لامر يرجع الى اللغة ونحوه اختلاف الاسماء لا يؤثر في هذا الباب على انا لو سلمنا انه جنس يحل القلب لما امكن على انا لو سلمنا انه جنس ان يطيع لو امكن بان يقول لو تقدمت الارادة في التعلق طريقة الحدوث حتى يتعلق بالا يكون الشيء بطريقة يجري مجرى الكلام يصح تعلقه بان لا يكون الشيء وكل شيء هو سبيله كونه تعلقه بالماضي كالاعتقاد والظن والتمني دليل اخر ومما يدل ايضا على انها لا تتعلق الا على وجه الحدوث ان الارادة لا بد من ان يكون مؤثرة في الفعل اما تحسينا او تقبيحا فالتحسين نحو ما يتعلق بالمريد والمقدر بما يتعلق بفعل غيره من ارادته لان الامر من ما يتميز به فيما شاء التعلق ولو تعلق ذلك الفعل بقدرة المريد لا تؤثر فيه ارادته لان الارادة تميز بما تميز المحال الا ان يثبت شيء من نوعها مع فقد هذا الاثر فلو تعلقت بالا يكون الشيء لم تكن مؤثرة فيه على وجه من الوجوه لانها لم تؤثر في المراد اذا كان حادثا اما بان يقع الفعل واقعا بها على وجه دون وجه مما يتبع الحدوث كالخبر وغيره او لوثره في نفس الحدوث بان تترك مراده وضده في داع واحد فيؤثر المريد بها احدهما على الاخر واذا ثبت ما ذكرناه في الارادة صح مثله في الكراهة لان من شان كل ضدين ان يتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الاخر على الوجه الذي يتعلق به بالعكس منه فان قيل اليس احدنا قد يريد ان زيدا لا يدخل الدار ويريد ان لا يكفر فلان اما من اراد من غيره الا يكفر فانما اراد الايمان منه بدلا لانه يجد نفسه مريدا لذلك ولو لم يكن الامر على ما قلناه لجاز ان يريد احدنا من غيره الا يكفر مع انه لا يريد وجود الايمان منه كما انه لا يمتنع ان يعلم انه لا يكفر وان لم يرد وجود الايمان منه ولا اعتبار باطلاق اللفظ في هذا الباب لانه كما يقال في ذلك على سبيل المجاز فقد يقال ايضا هو قادر على الا يفعل الشيء والمراد قدرته على ضده فاما قول من يريد الا يدخل زيد الدار فمعناه انه كان لو دخل لوجه ولهذا لا بد من حاله ان يكون كارها لو قيل هذا الوجه ابقا في الاول الى

فصل في ذكر ما يصح ان يراد ويحب ويحسن وما لا يحب ذلك فيه وما لا يصح وما لا يحسن

اعلم ان المراد على ضربين يصح ان يراد امران احدهما ما يرجع الى المراد نفسه والاخر راجع الى المريد فالراجع الى المراد ان يكون مما يصح حدوثه مستقبلا او هو حادث في الحال وان جمعت الامرين في قولك ان يكون الحدوث غير مستحيل عليه جاز وما يرجع الى المريد هو الا يكون ساهيا عنه اما بان يكون عالما به او معتقدا او ظانا والذي يدل على الشرط الاول انا قد بينا ان الارادة انما تتعلق بالحدوث فاذا امتنع

تعلقها

تعلقها امتنع تعلقها والذي يدل على صحة الشرط الثاني ان ظاهرا ان من المعلوم ان الساهي عن الشيء لا يجوز ان يريده وما يستحيل ان يحدث على ضربين احدهما ليس بمعلوم في نفسه كبقاء الاجسام والثاني ان يكون معلوما والحدوث مستحيل عليه اما على كل حال واما على بعض الوجوه كنحو ما تقضى وقته من المقدورات فان حدوثه محال على كل حال ونحو المقدور الذي لم يحضر وقته فان حدوثه يجوز على وجه ويمتنع على اخر ونحو الجواهر والاجناس الباقية التي يستحيل حدوثها حالا بعد حال من غير توسط عدم والجميع يمتنع تعلق الارادة بغيره ومنع ان يراد ما امتنع حدوثه على بعض الوجوه ويصح على اخر متى تعلقت الارادة به بالوجه الذي يصح حدوثه عليه كتعلق الارادة بحدوث المقدور الذي لم يحضر وقته في الوقت الذي يصح ان يوجد فيه وما اصله تعلق الارادة به مما ذكرناه لا يمتنع ان يكون مرادا اذا اعتقد المريد صحة حدوثه الا ان الارادة ههنا لا مراد لها وتجري في ذلك مجرى العلم المتعلق بانه تعالى لا ثاني له في انه لا معلوم له وكان الحكم ينفصل بين ما ليس بمعلوم في نفسه كالبقاء وبين المعلوم الذي لا يجوز حدوثه على الوجه الذي يراد فيجعل الارادة في الاول غير متعلقة وفي الثاني متعلقة والصحيح انه لا فرق بين الامرين لتساويهما في استحالة الوجه الذي يتعلق عليه الارادة والفرق بين الارادة والاعتقاد في هذا الباب واضح لان الاعتقاد انما يصح ان يكون متعلقا بالمعتقد على صفته وان استحالت تلك الصفة في الاعتقاد فما تقتضي فيه انه سيحدث ولم يحدث ذلك في الارادة لان الاعتقاد يتعلق بمتعلقه على وجوه ولا يختص بما يصح والارادة لا تتعدى الحدوث فاذا كان مما يستحيل حدوثه فانما لا يراد لاستحالة الارادة في نفسها لا لفقد الداعي بخلاف ما ذهب اليه قوم في ذلك لان الوجه الذي لا يتعلق الارادة الا عليه اذا استحال استحال تعلقها فاما ما سهى عنه احدنا او ظن استحالة حدوثه جهلا فانما لا يريده لاجل الداعي ونحوه الى ذكر ما لم يصح ان يراد الارادة لان الشرط فيما يصح ان يراد الارادة لان الشرط فيما يصح ان يراد حاصل فيها من صحة الحدوث وعلم المريد او اعتقاده له ذلك وانما لا يصح ان تراد اذا غفلت لان غفلته عنها تجري مجرى سهو المريد عنها ولا فرق بين من فرق بين الارادة وغيرها فيما ذكرناه وبين من فرق في ذلك بين افعال القلوب وافعال الجوارح فاما ما يجب ان يراد فالوجه فيه ما يرجع الى المريد دون المراد لان العالم بما يفعله لا بد من ان يكون له غرض فيه حتى يفعله واذا فعله لغرض يخصه فلا بد من ان يكون له مريدا له اذا لم يكن ممنوعا من فعل الارادة لان ما دعاه الى الفعل يدعوه الى ارادته وما الجاه اليه يلجئه الى ارادته وما هو غرضه بغيره

ارادته ولهذا قيل ان الارادة والمراد كالشيء الواحد والامر في ان من ذكرناه لا بد من ان يكون مريدا
والنح وانما لا يكون مريدا انما بان لا يكون عالما بالفعل او في حكم العالم او لغرض فيه او يكون ممنوعا عن
الارادة ولو لم يجب ما ذكرناه لم يكن من امتنع عليه الفعل ممنوعا لانه انما يكون ممنوعا بان يريده فلا يمتنع
ولهذا لم يجز ان يكون ما يفعله او يريده ضده وليس هو من على ما ذكرناه ووجب ارادة الارادة لانها لا تفعل
لغرض يخصها بل انما تفعل لانه يفعل بها المراد ولو وجبت ارادة الارادة لادى ذلك الى ما لا نهاية له من الارادات
ولهذا يجب ان يكون المريد مريدا بالارادة على بعض الوجوه مثل من اراد من غيره او يخبره الفعل على وجه لا يحصل عليه
الا بارادة كالخبر والامر والعبادة والذم والمدح فاما الكلام فما يحسن ويقبح من الارادات وكل ارادة تعلقت
بمراد حسن وانتفت وجوه القبح عنها فهي حسنة وانما اشترطنا حسن المراد لان ارادة القبيح لا تكون الا قبيحة وارادة
الحسن يجوز ان تقبح ذلك وانما اشترطنا انتفاء وجوه القبح لان المراد قد يكون حسنا وتكون الارادة قبيحة نحو ارادة الفعل
الحسن من لا يطيقه وارادة القديم تعالى لو تقدمت على المراد وارادته ما لا صفة له زائدة على حسنه من جنسه اذا
لم يكن فيه من ذلك نفع ولا ما يجري مجراه وكل ارادة اثرت في كون مراده حسنا فهي حسنة لانها لا يجوز ان
يكون الفعل لاجلها كان حسنا وهي قبيحة [illegible] ارادة المستحق للعقاب ازال العقوبة به فاما ان يكون قبيحة
على وجه يختاره ابو هاشم لانها في المقتضى به وقد الحق بذلك ارادة الانهي من غيره ان يلومه وليس يؤتى ارادة
العقاب مثل ما تجري ارادة الاعراض فان الاعراض تقع لا ينفعها من الاعواض التي [illegible] كما فيه

فصل فيما يؤثر من الارادات وما لا يؤثر وبيان كيفية تأثير ذلك

اعلم ان الارادة لا تؤثر في حدوث الافعال لان القدرة هي المؤثرة في ذلك وانما تؤثر في الوجه الزائد
على الحدوث ومن شرط ما يؤثر في صفة له زائدة على الحدوث ان يكون مما يجوز ان يقع على ذلك الوجه
ويجوز ان لا يقع وان كان قد يؤثر فيما هذه حاله امر سوى الارادة الا انها لا تؤثر الا فيما هذه حاله ولهذا
الحكم قلنا ان الارادة لا تؤثر في صفات الاجناس وان تعلقت بذلك ولا يؤثر في كون رد الوديعة واجبا
لان ذلك يجب لامحالة من حيث كان يتقدم الايداع ويتعين فيه الرد في وجوب كونه ردا للوديعة ارادة
المريد ان يكون كذلك ولم يرد فاما ما يجوز ان يحصل على الوجوه ويجوز ان لا يحصل عليه فتؤثر فيه الارادة نحو قضاء
الدين لانه كان يجوز ان يقع هذا الفعل من غير ان يحصل له هذه الصفة لان تقدم الدين لا يقتضي في هذا الفعل
ان يكون قضاء الا على ما ذكرناه في رد الوديعة بل هو من امر مخصص وهو الارادة لان العلم وسائر ما عدا الارادة فيه

يحصل

يحصل فيه يكون قضاء الدين وكذلك القول في الخبر والامر والثواب والعقاب وعلى هذا صح القول بان احدنا لو
منع من الارادة لم يصح منه ان يخبر وان يأمر وان صح ان يرد الوديعة وان يظلم فانه لا يؤثر فيه الارادة
ان كان وجها زائدا على الحدوث يجوز ان يحصل وان لا يحصل على سواء فكذلك كون الاعتقاد علما وكون الشيء متقدما الا ان
المؤثر في الاول كون الحي عالما وفي الثاني الشهوة ونفار الطبع هذا ما ذكرناه اولا لان قضاء الدين وما شاكله
انما يفتقر في تأثيره الى كون الحي مريدا العالم لم يجز ان يؤثر فيه كونه عالما ولا شيء من احواله وان جاز ذكرناه
وغيرها ان يؤثر فيه سوى كونه مريدا لم يفتقر اليه والارادة لا تؤثر في حسن الشيء او قبحه وانما تؤثر في وجه
على بعض الوجوه ويعتبر ذلك الوجه في جهات كان وجه قبح وربما كان وجه حسن الا ترى ان الخبر قد يكون خبرا بالارادة
ثم يعتبر حال المخبر فان كان كذبا كان قبيحا لكونه كذبا وان كان صدقا وانتفت عنه وجوه القبح كان حسنا فكونه
كذلك فالارادة لم تؤثر على الحقيقة في القبح ولا الحسن وانما المؤثر فيهما وجوه الافعال والذي بين ذلك ان الارادة
بعينها قد يكون حالها حسنة ويكون الخبر بانه قبيحا بان لا يطابق المخبر وتارة حسنا بان يطابقه ويسلم من وجوه القبح وانما
قيل ان الارادة تؤثر في الحسن والقبح على معنى انها تؤثر فيه على هذا الذي ذكرناه ولم يلزم ان تكون الارادة والمراد
يتعلق قبح كل واحد منهما بصاحبه لان قبح الارادة يتعلق بقبح المراد لانها تقبح لقبح مرادها والمراد لم يقبح لقبح الارادة
بل للوجه الذي يقبح عليه وكل فعل قبيح لو وقع على وجه تؤثر فيه الارادة كالصدقة المقصود بها الرياء والسمعة فهو وارادته
قبيحان لانها اذا كانت قبيحة واثرت في الفعل وجب قبحه وليس كذلك اذا كانت قبيحة غير مؤثرة لان من
قصد برد الوديعة الاضرار يكون ارادته قبيحة وفعله حسنا لانه ههنا منفصل عن الفعل وغير مؤثرة فيه واعلم ان
الارادة لا تؤثر في كون الكلام خبرا الا في سائر ما ذكرناه انه يقع على وجه دون الآخر وانما المؤثر على التحقيق في ذلك
كون المريد مريدا بخلاف ما ذهب اليه قوم من ان الارادة هي المؤثرة والذي يدل على ذلك انها لو اثرت في
كون الكلام خبرا مع تأثيرها في كون المريد مريدا لوجب ان يكون علة في حكمين مختلفين ولانه لو كان مريدا بلا ارادة
لصح ان يخبر ويأمر كما لو كان حيا لا بحياة يصح منه التحكم من الفعل ولو جاز ان يستند كون الكلام خبرا الى الارادة دون حال
المريد لجاز ان يستند كون الفعل محكما الى العلم دون حال العالم وحال المريد وان اثرت في الخبر فليست علة على
الحقيقة في كونه خبرا لان العلة لا تكون الا ذاتا ومن شرطها ان تختص بالمعلول وكل هذا لا [illegible] في حال المريد الا ترى
انها تؤثر في الموجود والمعدوم من الحروف خبرا انها وان لم تجر على الحقيقة علة فهي تشبهها وعنده اعلم انه لا [illegible] في
الارادة اذا كانت مستندة بفعل غير المريد بها فانها لا تؤثر فيه الا ترى ان القول الموجود من زيد لا يكون خبرا الا ان

عمروا ارادة كونه خبرا او لجاز ان يوثر بعض احوال زيد في فعل عمرو ولم يكن بعض في ذلك اولى من بعض ان يوثر كونه
عالما وقادرا في فعل غيره وقد لوح ابو هاشم في بعض المواضع في الخبر انه يكون خبرا بان يقصد المخبر وان كان
المخبر من فعل غيره والصحيح ما ذكره في البغداديات وغيرها من ان الخبر لا بد من ان يكون من فعل المخبر ويدل عليه ما ذكرناه
من ان احوال الحي لا تؤثر في فعل غيره وما ذكرناه قد يمنع من ان جعل الذات على صفة من الصفات من غير [illegible]
فلا بد من ان يكون المحدث لها وكان ابو هاشم يشترط في تاثير الارادة في الخبر ان يكون من فعل المخبر ويقول متى كانت
ضرورية لم تؤثر وغيره يجوز ان تؤثر الارادة وان كانت ضرورية وغير تابعة لاختياره والذي يقوي
القول الاول ان الخبر انما يعتبر في كونه خبرا بما له ان يكون ذاته من فعله واختياره وجب ايضا ان يعتبر فيما له
خبرا من كونه مريدا ان يتعلق باختياره ويجري مجرى ما كان به خبرا في التعلق باختياره ويجري مجرى ذات الخبر ومتى يصح ان يفعله
خبرا ولا يفعله كذلك وما ينصر به القول الثاني ان المعتزلة اثبتت الكلام خبرا يكون من علم مريد الكلام ان المعتزلة كون الفعل
محكما يكون فاعله عالما [illegible] كونه عالما فكما جاز ان يوثر كونه عالما وان في المحكم وان كان
العلم من فعل غيره كذلك يوثر كونه مريدا وكما جاز ان يوثر كونه مريدا بما اراده اصلا لو جاز ذلك فيه لا يجوز
ان يوثر كونه مريدا وان كان عن ارادة ضرورية ويمكن ان يفرق بين كونه عالما وكونه مريدا في هذا الباب
بان كونه عالما على سبيل الوجوب بل على وجه التصحيح وكونه مريدا يجري في ذلك لانه متعذر بكل واحد منهما يجري كونه
داعيا متى يصح [illegible] ان يختار الفعل الا على وجه ما ذكرناه انه لا يصح من احدنا ان يختار الفعل لينتفع ويدفع المضار
صح ان يختاره لكل واحد من الامرين اذا انفرد وهذا يقتضي ان الفعل لو انفرد بالحسن يصح ان يختاره لكان اختياره [illegible]
وليس لاحد ان يقول كيف يصح ذلك ان الفعل المجمع امرين يفعل لكل واحد منهما لو انفرد ونحن نعلم ان المصدقين لو شاءوا
في النفع المتوصل بكل واحد منهما اليه وفي الاخر غرض ليس في الاخر لكان من علم ذلك من حالهما يختار الذي له غرض فيه
منفع ويعتقد المضرة ومع هذا فلو انفرد الفعل بما له غرض فيه لكان ذلك داعيا الى فعله وذلك ان الغرض الذي في الصدق
لا يخلو من وجهين اما ان يكون يعتقده او غير معتقد [illegible] فلو كان الاول لاداه فعل الفعل في انه يكون منتهيا لامكان
التوصل الى النفع من غير ضرر وهذا يقتضي انه يختار الصدق الاخر لحسنه وان كان الغرض غير معتقد به لوجوده كعدمه
دليل اخر وقد استدل ابو علي ان الحسن قد يفعل لحسنه بمن يرشد الضال الى الطريق من غير قصد [illegible] النفع
الدنيوي والديني فيعلم انه انما ارشده لحسن الارشاد وليس [illegible] من قصد تصور النفع مستقبلا الا ان المرشد قد
يكون دهريا فلا يرجو الثواب والنفع في الدنيا [illegible] فانه قد يجوز ان لا يحظى منه بما له

بان يكون بان يكون بين الطريق الذي ارشده وان لا يطمع في مكافاة ولا في معرفة احد من الناس بما فعله فيشكره عليه
ويكون ممن لا يرى قلبه عليه فيدفع بخلاف الغرض [illegible] ولكل هذا جاز [illegible] دليل اخر وقد استدل
ابو عبد الله على ذلك بان احدنا يفرق بين المحسن والمسيء ويعزم على شكره ويجب في عقله بهذا الفرق ولا
يجوز ان يجب عليه ما لا يصح ان يفعله وهذا المعنى من حيث كان انا نعلم في العقل لا طريق لاحد الى العلم به فلا
يمكن ان يقال انه فعله ليمدح ويعظم عليه ويدفع به ضرر الذم والاستحقاق المستحقين على الافعال [illegible]
ان يقال انما فعله مثوابا او ليخلص من العقاب لان الفاعل لذلك قد يكون دهريا لا يثبت ثوابا ولا عقابا
ولا يقال انه يفعل لشيء [illegible] اليه لانه يجب عليه كان متعاطفا على من احسن اليه وان لم يكن جائز ان
يفعل لحسنه وجوابه دليل اخر ما يمكن ان يستدل به على ذلك ان قبح الفعل قد ثبت انه يدعو الى ان لا يفعل
فيجب ان يكون حسنه داعيا الى فعله لان كل حال يحصل بالفعل يدعو الى ان لا يفعل لما قصدها يدعو الى الفعل به لانه
ان الغرض ما دعى الى ان لا يفعل لما قصدها يدعو الى الفعل به لان الغرض ما دعى الى ان لا يفعل الفعل وقبح
الفعل

باب الكلام في الارادة وما يتعلق بها

الذي يدل على ذلك ان احدنا يجد نفسه مريدا وقاصدا ضرورة كما يعلم نفسه معتقدا وظانا ومفكرا وان من الواضح ما يجده
الانسان من نفسه لا يشتبه في شكله وانما عرض الشبهة في تمييزه من سائر احواله كما يعلم احدنا ذلك
من نفسه ضرورة كذلك يعلمه من غيره نحو ان يعلمه مخاطبا له بالكلام ومتوجها اليه نحوه دون غيره ولولا ان ما
ذكرناه يعلم باضطرار لما علم تعلق الفعل به ان على ان يصح ايضا ان يعرف المواضعة على اللغات لان قصد المشير
والمواضع اذا لم يكن معلوما فلا سبيل الى الغرض المواضعة وليس لاحد ان يقول الا رجع يجده من ذلك الى
الداعي [illegible] لانه لو رجع الى ما ذكره لم يكن الحال فيما يجده من نفسه على ما ذكرناه من قبل ان الداعي انما
هو اعتقاد النفع ودفع الضرر وقد يعتقد احدنا في الشيء انه ينفعه وتارة يجد نفسه مريدا له واخرى ان لا يجدها
كذلك فلو كان الداعي هو الارادة لم يحصل هذا الفرق لان الداعي في الحالين قائم [illegible] الداعي قد يدعو
الى الكل [illegible] الكل بعض دون بعض [illegible]
ان يكون [illegible] الداعي [illegible] البعض [illegible] الفعل [illegible]
يسبق العلم [illegible] العلم به [illegible] يكون [illegible]
من [illegible] بالارادة [illegible]

الدرك وحيا رفه هذه الحال ليس براجع الى من كونه في ذاته مدركا وناظرا او غير ذلك من ان يدل عليه واذا ثبتت
الحال بما ذكرناه فالذي يدل على حصولها معنى ما نحصل في حال قد كان يجوز الا يحصل فيها واحوال المريد كلها
واحدة لا تختلف فلا بد من ثبوت معنى كما قلناه في اثبات سائر الاعراض فان قيل كيف الحكم انه مريد او لا
مريد والحال واحدة مع انه يريد عند الداعي ولا يجوز مع ثبوت الداعي الا انه يريد وكذلك لا يجوز مع انتفائه
ان يريد قيل قد يجوز ان يكون غير مريد مع ثبوت الداعي على بعض الوجوه نحو من دعاه الداعي الى القيام فاخره وطلبه
زمان متراخ وقد دعوا احدنا الداعي الى افعال متضادة في حال واحدة الى جميعها فيريد بعضها ويؤثره على بعض احدها
بدلا من غيره فثبت صحة ما ذكرناه من جواز كونه مريدا او لا يكون كذلك والحال واحدة على ان هذا الكلام
لا يقدح في اثبات الارادة لقدح الاثبات في اثبات كل الاعراض لانه لا يجب ان يكون [illegible] متحركا ان [illegible] على
كذا يجب ان يتحرك مع قوة الداعي والسلامة واذا صح مع ذلك ان يكون [illegible] حاجزا [illegible] ومع [illegible] جواز كونه
مريدا على هذا الحد واذا ثبت انه مريد بمعنى فلا بد من معنى الاختصاص به من حيث كان [illegible] لكونه حالا [illegible]
المجاورة لا يصح الا على الاعراض فاما العلم بمحل الارادة على سبيل التفصيل فالطريق اليه السمع وان كان الانسان
من حيث يجد من نفسه [illegible] عند الارادة [illegible] يعلم ان الارادة [illegible] هذه [illegible] العلم
بان المحل هو القلب على التفصيل موقوف على السمع دليل آخر على اثبات حال المريد قد ثبت ان احدنا
مخبر وامر ولولا كونه مريدا لم يقع منه الخبر خبرا ولا الامر امرا وكذلك سائر الخطاب وان كان الخبر يحتاج الى ان
يكون فاعله مريدا لكونه خبرا والامر يحتاج الى ان يكون مريدا للمامور به [illegible] وان اختلفا من هذا الوجه فقد اتفقا
في قصدنا [illegible] الا انه [illegible] حال المريد فان قيل الا كان الخبر [illegible] ما ليس بخبر وكذلك الامر فلا يحتاج
الى [illegible] فيه من احوال فاعله وان لم يكن [illegible] ما يقع خبرا او امرا لاجل ذلك وان كان [illegible]
فلا يحتاج الى كون فاعله مريدا الا لا يحتاج العرض [illegible] بعض المحال الى [illegible]
وان الخبر بعينه يجوز ان يكون غير خبر [illegible] الا ان يكون [illegible] فاعله [illegible] ما الدليل على [illegible]
هي كونه مريدا والا كذلك بعض [illegible] ذلك من احوال فقلنا ان الذي يدل على ان الجنس واحد فهو انه [illegible] على
الادراك كالسوادين [illegible] بمثل السوادين كذلك يجب ان يتفق [illegible] يجري [illegible]
شبيهان على الادراك لان من سمع قول القائل زيد قائم وهو يقصد به الى الاخبار عن زيد بعينه لا يفصل بينه و
بين قوله زيد قائم وهو غير مخبر بان يكون ساهيا او حاكيا عن غيره [illegible] من يجوز على الكلام الاعادة

يجوز ان يكون ما سمعناه هو الذي سمعناه اولا وكذلك من اعتقد بقاء الكلام فاما الذي يدل على ان نفس الخبر
فيكون خبرا يجوز ان يوجد غير خبر فاشياء كثيرة منها ان الالفاظ المعبر بها انما تفيد بالمواضعة والتواضع
في الاصل انما حصل باختيار المتواضعين وقد كان يجوز ان لا يتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة انها خبر ولو كان ذلك
لكانت هذه الحروف بعينها يوجد فلا يكون خبرا ومنها انه لو كان الخبر عن احد الزيدين غير الآخر لامتنع ان يستعمل احدهما
اللفظ الذي من حقه ان يكون خبرا عن زيد بن عبد الله ويقصد به الى الاخبار عن زيد بن خالد فيكون خبرا عن
الاول دون الثاني الذي قصد به الاخبار عنه وفي ذلك دليل على ان اللفظ واحد وانه بالقصد يصير الى
الخبر عنه ومنها ان اللفظ لو كان متغايرا لوجب ان يكون سبيله سبيل التمييز بين ما يوجد فيكون خبرا عن زيد
بعينه وبين ما يكون خبرا عن غيره فلما لم يمكن اثر ذلك سبيل علم ان اللفظ واحد ومنها ان ذلك يقتضي صحة ان يعلم انه خبر
وان لم يعلم كونه مريدا اذ كان القصد لا تأثير له ونحن نعلم خلاف ذلك ويقتضي الا طريق لنا الى الفصل بين ما هو خبر
وبين ما ليس كذلك ومنها ان هذا القول يبطل التوسع والتجوز في الكلام ويبطل ايضا القول بانه لا يتجوز الا بما يصح ان يستعمل اللفظ
الموضوع لشيء بعينه في غيره وليس لاحد ان يقول ان التجوز هو ان يستعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء في غيره وذلك
ان اللفظين اذا كانا مثلين فلا بد فيما يصح على احدهما من الاحكام ان يصح على الآخر واذا جاز ان يستعمل مثل هذه
اللفظة في غير الخبر والامر جاز ايضا استعمالها بعينها في ذلك على سبيل التجوز ومنها ان هذا القول يقتضي ان القادر
يقدر على ان يخبر منه في كل حال وانه يكون القوي في هذا الباب بخلاف الضعيف وانما قلنا ذلك لان القدرة
لا تتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جنس واحد وحروف قول القائل زيد قائم
متماثلة لكل ما بهذه صورته من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا على عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه
من القدرة وفي هذا ما قدمناه من انحصار عدد ما يصح ان يخبر عنه او بذل المجهود في ان يخبر عن غيره بما في الى ان
ونحن نعلم خلاف ذلك من كل قادر ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون ارادة الاخبار المختلفة واحدة والارادة في الاخبار
ما يقدر عليه من الاخبار وذلك ان الارادات التي يكون بها الاخبار اخبارا عن جماعات متغايرة مختلفة [illegible] القدرة
الواحدة يتعلق بها لا بينها هي من المختلف وانما لا يجوز ذلك في المتماثل بالشرط الذي ذكرناه فاما ان الارادات
لا تشبه الارادة [illegible] في الحروف المتماثلة وليس لاحد ان يقول اذا جاز لاحدنا ان يفعل بالقدرة الواحدة في كل محل
كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يقدر على كل واحد يصح وجوده في المحل على البدل بالارادة فالا جاز مثل ذلك في الالفاظ
وذلك ان القدرة الواحدة لا يختص متعلقها من المتماثل اذا اختلف المحال كما لا يختص متعلقها من المختلف والوقت والمحل واحد

وليس كذلك ما يتعلق به من المعاني في المحل الواحد والوقت الواحد لانها لا تتعلق باكثر من جزء واحد على ما نبينه
فيوان [illegible] الواحد يصح ان يخبر به عن كل زيد على البدل لا تخبر بما بينه قبل من الاخبار وليس لو ان يوجد في محال
الحروف التي تتغاير كما نقف في الالوان وذلك ان من المعلوم ان مخرج الزاي كل مخرج واحد وكذلك مخرج
كل حرف واللغة التي يحدث بعض محال هذه الحروف آخرا [illegible] في كل حروف ذلك المخرج واذا صحت هذه الجملة
صح بعضها ما قصدناه من ان نفس ما وقع خبرا قد كان يجوز ان يكون خبرا عما به من امر لو اختص بكونه خبرا
كان ان يجوهره اختص ببعض هذه الجهات مع جواز كونه في غيرها وجب الا يختص بها الا لامر ما ولا يخلو بقيته انتقل
ايضا انه يوجب الا يفطر احدنا الى ان خبره مريد لان العلم بان الفعل من فاعل لا يكون الا مكتسبا بالادلة فاما
المذهب الثاني فالذي يبين بطلانه ان الارادة اذا ثبت انها توجب حالا للمريد وانا نجد بها [illegible] يرجع
الى جنسها لا بما هي عليه في نفسها فيجب متى وجد جنسها من فعل الى فاعل كان ان يوجب مثل هذه الحال لان توجب
العلل لا يتغير بان يحصل على حد ما نقوله في العلم والحركة ولو وجب حالا للمحل او جملة

اعلم ان في الناس من ذهب الى
ان ارادة كون ما لا يكون او لا يكون ما يكون من جنس الشهوة والتمني ومنهم من ذهب الى ان الارادة بكون
كراهة لان لا يكون وارادة ان لا يكون كراهة لان يكون ونحن نبين فساد ذلك اما فرق الارادة من الشهوة
فبين من وجوه منها ان الشهوة تختص بالمدركات دون غيرها والارادة تتعلق بكل ما يجوز ان المريد حدوثه ومنها
انا المراد قد يكون ضررا او مؤديا اليه والمشتهى لا يكون الا مما يشتهي جنسا وقوعه ومنها انه قد يريد ما لا يصح وجوده
اذا اعتقد صحة ذلك فيه ولا يجوز مثله في الشهوة ومنها انه قد يريد فعل غيره ولا يجوز ان يشتهي بناء غيره ومنها ان
محل الشهوة من القلب [illegible] لا يحل الارادة [illegible] في ايام الصوم [illegible] المشتهى من الماكول [illegible]
ومنها ان الفعل يقع على وجه بالارادة دون الشهوة ومنها ان كونه مشتهيا يتبع الشهوة دون الارادة ومنها ان
الارادة نفسها يصح ان يريدها ولا يصح ان يشتهي الشهوة ومنها انه قد يريد الشيء ويكره مثله ولا يصح ان يشتهي الشيء
وينفر عن مثله ومنها انه قد يجد قوي الشهوة نادرة وضعيفة اخرى وحاله في الارادة لا يختلف ومنها ان ما دعا
الى الفعل يدعو الى الارادة وذلك لا يتم في الشهوة ومنها ان الارادة مقدورة للعباد والشهوة لا تدخل تحت مقدورهم
ومنها ان ارادة القبيح قبيحة وشهوة القبيح غير قبيحة وما ذكرناه يبطل ان يكون الكراهة [illegible] على ان القول
بان ارادة كون ما لا يكون شهوة وجب ان يجد احدنا من ارادة الامور المستقبلة الفعل من حاله مريدا للمعدوم

لا يكون وحاله اذا اراد ما المعلوم انه يكون وحاله اذا اراده المعلوم انه يكون لان على احد الامرين حال
المشتهي وعلى الوجه الآخر حاله حال المريد وفي علمنا بانه لا فصل يجده الواحد منا في ذلك دلالة على فساد قولهم
على ان الامر لو كان على ما ذكروه لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره هل فعله ام لا معنى لانه اذا تبين الفصل بين
[illegible] لم يكن به الى السؤال حاجة هذا اذا قالوا ان ارادة ما لا يكون شهوة على الحقيقة فاما ان اجروا التي تعلقها
بجنس الشهوة ومعنى الذي يوجب الاشتداد بالمدرك وهو مع ذلك متى تعلقت بما لا يكون بانها شهوة فقد
خالفوا في عبارة وحينئذ لا يتم لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بانه تعالى يريد ما لا يكون لانا نأبى على
هذا التفسير ان يكون تعالى مشتهيا فاما التمني فان كان قولا على ما يذهب اليه ابو علي فقد رفعته الارادة
لا تشكل وان كان معنى في القلب يطابق القول على ما يذهب اليه ابو هاشم فهو غاير في نفسه الارادة لان التمني
يتعلق بالماضي ولا يكون الا على حد ما كان والارادة لا يجوز ذلك فيها ولان التمني قائم في سائر ما يتعلق به على
سواء في انه لا يؤثر في شيء منه ولا يقتضي وقوعه على وجه والارادة بخلاف ذلك ولان الارادة ضده والتمني
ولانه يصح ان يريد الارادة ولا يصح ان يتمنى التمني وما ذكرناه من قبل في مفارقة الشهوة للارادة من ان
احدنا لا يجد الفرق بين ما يريده في ما المعلوم انه يكون وبين ما المعلوم انه لا يكون واضح ايضا في التمني لان
الفصل على قولهم بين الحالين واجب وما نجده وكان على هذا يجب ان يستجيل وصول التمني الى ما تمناه لانه لا يكون
قولهم متمنيا الا الى ما لا يوجد ويجب ان يكون الرسول عليه السلام وسائر المؤمنين لم يريدوا قط الايمان من
ابي لهب ومن جرى مجراه من الكفار وهذا ان قالوا في المعنى وان رجع الخلاف الى العبارة صرنا معهم الى ما تقدم
فاما ما يفسد به قول من ادعى ان الارادة كراهة فوجوه منها ان احدنا يفصل بين كونه مريدا وكارها وبين حال
بين كونه مريدا ومعتقدا فلو كانت ارادة الشيء كراهة لضده لوجب ان يجد من نفسه الكراهة للضد متى اراد
ضده على كل حال وما يجد ذلك ولهذا صح ان يريد الضدين على البدل اما من نفسه او غيره كمن اراد من الصلاة
في الجنبين من المسجد ومن غيره واراد هو جالس في داره ان يخرج من اي باب من على البدل ومنها انه كان يجب في
القديم تعالى ان يكون غير مريد لما نهوا فعل لان ارادته يقتضي كراهة ترك كلها والترك حسنة وكراهة الحسن قبيحة
ومنها ان احدنا يميز بين كونه مريدا من غيره القيام ما يوجب وكونه مريدا منه النوافل وعلى هذا القول لا فصل
بين الامرين ومنها ان هذا القول يؤدي الى ان يكون الضدان مرادين في الحال الواحد بل ان الارادة لو
شاء الضدين وهذا مستحيل عندهم غير جائز على قولنا ايضا في ان الارادتين في الضدين لا يتضادان انما يصح الا يرجع الى الدواعي

وانما قلنا انه يؤدي الى ذلك لان كراهة الشيء يجب ان يكون ارادة لكونه ضده وبمنزلة ما تقدم وكذلك من اراد الشيء
الذي له ضدان يجب ان يكره احدهما وكراهته له توجب كونه مريدا للضد الآخر فيجب تعذر الوجوب لا يصح ذلك في
الشيء على هذا الوجهين فثبت بطلان ان يتعاقبا فيما بعد بمشيئة الله

فصل في تقدم الارادة على المراد ومقارنتها له

اعلم ان الارادة قد تتقدم المراد وتقارنه ولابد في الارادة المؤثرة من ان
تقارن المراد لتؤثر فيه ولا اشكال في تقدم الارادة لان احدنا يجد نفسه مريدا للفعل وعازما عليه قبل ان يفعله
ويريد المسبب في حال السبب وانما قلنا انها لابد من ان تقارن المراد لتؤثر فيه وان تقدمها لا يمكن في ذلك
من حيث يقع الفعل على وجه فكان لا يجوز ان يقع على خلافه فيجب ان يكون المؤثر على هذا الوجه مقارنا
ليختص بما يحصل بالحدوث ولو كان ما تقدم من الارادة هو المؤثر في وقوعه على هذا الوجه لكان الفعل في حال وقوعه
يقع على وجه لا يجوز ان يقع على غيره بدلا منه والمعلوم خلاف ذلك والمراد بما يؤثر فيه الارادة قد يكون فعلا
وقد يكون جملة من الافعال وهو فعل واحد فينقسم الى مبتدأ ومتولد فالمبتدأ يجب مقارنة الارادة له والمتولد على ضربين
مصاحب لسببه ومتراخ عنه فالمصاحب لسببه من المتولد يجب ايضا ان يقارنه الارادة لتؤثر فيه والمتراخي يجوز ان
الارادة لسببه لانه عند وجود السبب في حكم الموجود من حيث خرج عن مقدوره فالجملة من الافعال يوجد
شيئا فشيئا كالكلام الذي يقع خبرا وامرا فيجب ان يكون الارادة المؤثرة فيه مقارنة لاول جزء منه لانه ليس بان يقارن
جميعه ولا يجوز ان يؤثر فيه وهي متقدمة له او متأخرة عنه لما تقدم فلم يبق الا ان تأثيرها في جميع الخبر الا ان تقارن
اوله او تؤثر في جميعه لان الحكم يرجع الى جميع الخبر ويجري ما في هذا الكتاب مجرى اختصاص اسم بالقول في بعض العالم وان
كان تأثيره يرجع الى الجملة لم يمكن ان يجعل جملة

فصل في ان الارادة لا توجب الفعل

الذي يدل على ذلك انها لو اوجبت الفعل لم يخل من ان توجبه ايجاب العلة معلولها او ايجاب السبب مسببه ولا
يجوز ان يكون موجبة ايجاب العلة لانه كان يجب ان يختص بمحل الفعل ضربا من الاختصاص لان العلة على اختلافها
لا توجب المعلول الا بعد ان يكون بينها وبينه اختصاص في كيفية الوجود ولهذا اوجبنا العلوم هي في القلب
حالا لم توجب لغيره ولكن نعلم ان الارادة تختص بالقلب والحركة توجب في اطراف البدن فلا اختصاص بينها
وبين الحركة على وجه من الوجوه وايضا فلو كانت علة لوجب معلولها وقد علمنا تقدم الارادة للمراد وايضا فان
الارادة تتقدم المراد وتتقدم في حال وجوده لانها لا تبقى والعلة لا توجب المعلول وهي معدومة لان هذه من خواص
الصفات التي توجب وليس يجوز ان توجب الارادة الفعل ايجاب السبب لان القدرة على السبب هي قدرة على المسبب ولا

ذلك

ذلك يصح ان يفعل المسبب ولا يوجد السبب من غير منع بان لا يفعل الفاعل قدرة فيه ويفعل المسبب بعد ذلك بتوسط ان
يكون متولدا الا ان يكون مبتدأ وقد ثبت بما ذكرناه من ان قدرة السبب قدرة على المسبب فلو كانت الارادة موجبة
لا وجبت الحركة ان كان يريد الذي لا قدرة فيها وكان يجب من اراد العاجز الذي لا قدرة فيه ان يحرك يده ان
يتأتى ذلك لوجود السبب واحتمال المحل وقد بينا ان قدرة على السبب فلا يمكن ان يقال ان الفاعل هو يحركه لانه قدر عليه
جميعا وايضا فلو كانت موجبة ايجاب السبب لاوجبت المراد في الثاني على كل حال وقد علمنا ان المراد قد يتأخر
وكان يجب ايضا ان يوجب فعل الغير وان كان عاجزا والفعل المحكم وان لم يكن الفاعل عالما به ومما يستدل به على ذلك انا
علمنا ان الارادة تتعلق بفعل الغير كما تتعلق بفعله وخلاف من خالف في ذلك فاسد لانا نعلم من انفسنا
ضرورة ان الواحد منا يريد من غيره ما لا يخالف حال نفسه فيما يريده من غيره كما ان حاله فيما يفعله من نفسه وفي غيرها
فان جاز ان يقال انما يريده من الغير انما هو شهوة جاز ذلك فيما يريده من النفس لانه لا فرق بين الامرين واذا ثبت
ذلك فلو كانت الارادة موجبة لاوجبت فعل الغير لتعلقها به لا فرق بين الامرين وليس لهم ان يقولوا انها
لا توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدورا له ويلزم عليه ان ذلك يجري مجرى المنع عن التوليد لانا قد بينا ان المسبب يجب
ان يكون مقدورا للقادر على السبب فمنع من القدرة على السبب يجب ان يكون مانعا من القدرة على المسبب
ان ما لا يجوز ان يقدر عليه لا يجوز ان يكون متولدا عنده ولا يجوز ان يكون مقدورا للغير فكيف يجعل فيما
من توليد الارادة ومما يدل على ان الارادة لا توجب الافعال ايجاب الاسباب ان من شرط كل سبب يولد
في غير محله ان يكون بينه وبين ما تولد فيه مماسة او مماسة لما ماسه ولهذا لا يصح من احدنا ان يولد بالاعتماد
جزءا في غيره كالحركات والاعتمادات والاصوات الا ما يجري مجراها الا مع الشرط الذي ذكرناه والاسباب مع اختلافها
متفقة في انها لا تولد الا بهذا الشرط وكان النظر يولد في محله فلما تعلقت النفوس في الجنس وهذا الشرط لا يصح حصوله
بين الارادة والمراد لانها تحل القلب فكيف توجب افعال الجوارح وليس لهم ان يقولوا انها توجب الافعال التي
تظهر في الجوارح للمماسة التي بينها وبين هذه الجوارح وذلك ان كل شيء حركناه بالمماسة فلا بد من ان يحرك الجسم الذي
به وقد علمنا انه يتعذر تحركه في الاطراف من غير تحريك ما يتصل بها وانما اشتبه على من ذهب الى انها موجبة من حيث
اراد انه يعلم من احوال الفعل وجدانه على وقوع مراده موجبة وليس ذلك بان يتفق ان الارادة موجبة للمراد
باولى من ان يتفق ان المراد يوجبها لان كل واحد منهما لا يوجد الا مع صاحبه وقد توجد الارادة ويمتنع من المراد
وكذلك قد يوجد المراد ويمتنع من الارادة فلا فصل بينهما في الوجه الذي اشتبه بل لو قيل ان المراد يوجب الارادة

كان اقرب من حيث كانت الارادة انما يوجد فمادته تشعل او يحرك وبه فهو فعل من الارادة والمراد جميعا يوجدان
من له وامثلها كان اقرب لانهما معا يتجاذبان الدواعي بجنسه يوجدان وكل هذا واضح ولهذا تعلق ابو علي في ان الارادة
توجد من المريد وتكون الى قرب الاماكن لا يخلوا من امرين اما ان تكون وجدها الانصراف الضد او لا يجوز ذلك
فان جاز عليه ان يحل الضد الذي نفوه من ان يكون وقع بارادة او بغير ارادة فان كان بارادة فيجب ان يتقدم
الشيء ويتعلق كونه مريدا للضدين ولا يجوز ان يقع بغير ارادة وعلى سبيل السهو لان السهو لا بد من ان يتقدم بسبب
وبعد ذلك بسبب السهو لا الارادة فحركه ويستوي الاضطر معهما كاستوي الاجتماع ارادة ضده لحركه مع ارادة الحركة فلم يبق الا
ان الحركة يجب وجودها في الثاني وهذا معنى الايجاب فهو يوضح البطلان لانه بني الكلام على ان وجود الارادة مع المراد
لا يصح وهذا هو الصحيح وقد دللنا فيما تقدم عليه وليس يمتنع على هذا ان يريد الحركة ثم سهوا او ينفعل في الثاني السكون
بارادة متصل حدوثه بما ذكرناه في السهو ايضا غير صحيح لانه ليس يجب ان يكون سهو بسبب متقدم وغير ممتنع ان يسهو في
الثاني فيفعل ضد ما اراده في الاول

فصل في ان الغلط لا يجوز على الارادة

والذي يدل على ذلك ان احدنا قد يخرج من كونه مريدا للشيء من غير ان يكون كارها له فلو كانت الارادة مما لا يجوز
ان ينفي الا بضد لما جرى مجراه لكان يجب ان الاجناس لا باقيات والا فرق ان احدنا يخرج من كونه مريدا الى
ضده بغير حاجة بها الى الله لا اثر عليه وليس لاحد ان يقول فعله اذا خرج بخروج المراد من صحة تعلق الارادة به وذلك
انه قد يخرج من كونه مريدا مع جواز كون ذلك الشيء مرادا وليس لاحد ان يقول فيجب ان كانت لا تبقى ان لا يوجد وكون
احدنا مريدا للشيء الواحد مستمرا وقتا ما يتصور وذلك ان استمرار كونه مريدا لا يمنع وان كانت الارادة لا تبقى
بان يفعل ارادات متماثلة مستمرة فارق كونه مريدا لان الارادة اذا كانت لا يوجد عند ما يجوز ان يكون دعا ما يجده
على دوام العدد على ما بيناه وهذا يدل ايضا على انها لا يبقى لان في بقائها صحة كون احدنا مريدا لما يجده ضد دائما
فقد ذلك لا يبقاه اذ ثبت بطلان ذلك ثم يسعى في نفسها لا وجب عدمها لانه ليس لها ضد ولا ما يجرى مجراه فيجب ان يكون باقية ببقائه
الا لمانع وقد بطل ذلك

فصل في بيان معاني الاسماء المختلفة التي تجري على الارادة والكراهة وتمييز فوائدها

اعلم ان الارادة هي المحبة لان كل من اراد
شيئا فقد احبه ومن احبه فقد اراده ولو اختلفنا لرتب ما ذكرناه واتفقنا ان بالمراد الواحد يخرج الانسان
من كونه محبا ومريدا للامر الذي فعلت الكراهة له وهذا ايضا يدل على ان معناهما واحد وليس يمكن ان يقال
انه وجب ما ذكرناه من حيث كان كل واحد من الارادة والمحبة يجري مجرى الاخر ان ذلك يؤدي الى ارتفاع

الطريق

الطريق الموصل الى انهما غيران وان كان يجوز وجود معنى زايد على ما عقلناه وذلك باب الحق بل ولا يمكن
ان يحصل احدهما مع المحتاج الى الاخر لانه يوجب صحة وجود المحتاج اليه وان لم يوجد المحتاج كما نقوله في العلم والحياة
واما المتعلق بقولهم فلان يحب فلانا وان استحال ان يقال انه يريده وكذلك يحب ولده وجاريته ويحب ابويه
والنعم وان لم يستعمل الارادة في كل ذلك فهو واضح البطلان لان اطلاق العبارات لا يؤثر في ما علمناه بالادلة ولا يعترض
بها على الادلة بل يجب العدول عن ظواهرها وصرفها الى ما يطابق الادلة وقد علم ان الارادة لا تتعلق بالذوات الباقية
فكذلك المحبة ومعنى قولهم احب زيدا اني اريد منافعه ولا اريد شيئا من مضاره وهذا ذكر المحبوب على الحقيقة
اختصارا وتعويلا على المعرفة به لكنهم استطالوا ان يقولوا اريد منافعه ولا اريد مضاره فاتوا مكان ذلك
قولهم احبه وهذه عادتهم في كثير من الكلام المختصر ثم حذفوا الحذف واتسعوا مع لفظ المحبة ولم يتسعوا مع لفظ الارادة
حتى يقولوا اريد زيدا لانه ليس يمتنع ان يخصوا البعض الا انه لا يصح في الاستعمال لم يفعلوا ذلك في كل ما جرى مجراه وكان
في معناه الا ترى انهم يقولون بقولهم فلان حائط عن قضاء الحاجة ولا يستعملون ذلك في كل لفظ معناه معنى قولهم حائط
والذي يبين صحة ما ذكرناه انه لو كان معنى قولهم احب زيدا غير ما ذكرناه لم يجب فيمن احبه ان يكون مريدا لمنافعه
ولانهم لو اظهروا المحذوف فقالوا فلان يحب منافع فلان لكان الكشف ويرجع في مرادهم فدل ذلك على ان المعنى
ما ذكرناه واما قولهم فلان يحب ولده فهي ترجع الى ما ذكرناه ويجوز ايضا ان يراد به انه يريد النظر اليهم
ونفعهم منه لكان يكرره بذلك وقولهم فلان يحب جاريته معناه يريد الاستمتاع بها وقال قوم معناه انه يشتهي الاستمتاع
بها وانه عبر عن الشهوة بالمحبة مجازا والقول في النعم يجري في الوجهين مجرى ما ذكرناه في الجارية وقولهم يحب الدراهم
معناه يريد الانتفاع بها وجمعها وادخارها واما قولهم فلان يحب الله تعالى فمعناه انه يريد عبادته وشكره
وتعظيمه وطاعته ويحتمل ان يكون معنى المحبة ما ذكرناه وصح اجراؤه على القديم تعالى من حيث كان مريدا فاما المشيئة فهي
الارادة لان كل من اراد شيئا فقد شاءه وكل من شاءه فقد اراده ولا شبهة في ذلك واما الرضى فهو الارادة
ولا يسمى بذلك الا اذا وجد المراد على الاعتقاد الذي يريده وعند ابي هاشم ان الرضى بالفعل يخالف الرضى عن الفاعل
لانه اذا اضيف الى الفعل افاد ما ذكرناه فاذا اضيف الى الفاعل كقولنا انه تعالى راضي عن المؤمن افاد انه
يستحق التعظيم والتبجيل والثواب قال لقد رضي الله انه تعالى راض عن بجميع افعاله كما نقول في الانبياء عليهم السلام
والمؤمنين ولا يقال رضي فعل زيد دون افعاله قبايح لانه يوهم الرضا بالجميع لكن يقال رضي منه بهذا الفعل المعين وان
كانت له افعال اخر لا يرضاها وابو علي يخالف في هذا ويجعل الرضى بالفعل والرضى عن الفاعل واحدا غير مختلف ويمنع من كونه راضيا

ببعض افعاله وشاء حدوث بعضها آخر ويجعل الرضا كالتابع لوقوع المراد ويمثل لقوله بان علاقة او جار له لم يمنع ان يقال
في احدهما انه رضي ببعض قضاياه دون بعض وهذا ليس بشيء لان طريقة الرضى تتضمن ان الله تعالى لكلمة واحدة هي
يشتمل جميع افعاله من لم يرض بالجميع لم يكن على الحقيقة راضيا ببعض وما سبق تأتي على انه حكمه ومصوب لان الرضا
يشمل الكل في ذكره ابو هاشم في هذا الاول والدليل على ان الرضى هو الارادة اذا وقع مرادها ما تقدم في
الاستفتاء لا اطلاع ان الارادة هي المحبة فان الارادة فهي القصد في الاستحقاق فهذا هو الامام المحقق
بفعل المريد ويكون مقارنا له اذا كان مقارنة بان يتقدم زمان فتعبير ويسمى عزما فاما العزم فهو ارادة
المريد لفعل نفسه اذا تقدمته او تقدمت سببه ولا يسمى العزم الا عزما من حيث دل الدليل على ان ارادته تعالى
لا تتقدم مراده على ما سنذكره وقد قيل النفس هو العزم بعينه الا انه لما يستعمل الا فيما على الانسان في حكم مشقة
والهم اسم للارادة اذا شاء وقت فعل المريد وكانت حالة في قلبه ومع ذلك كانت متقدمة للفعل او مقارنة له وفقه
شرط في ذلك ان يكون ما يتبع بعد الفعل على وجه دون وجه ولا يستعمل فيه تعالى كما لا يستعمل الضمير من حيث افتقر الى حصول
في القلب فاما الاختيار فيوصف به الارادة اذا كانت شاء وفعل المريد وكانت هي ابعث من فعله وقارنت
المراد وكانت المقارنة بان يقارن سببه ان كان من جملته وقد يوصف نفس الفعل المختار بانه اختير والاختيار
هو الاختيار بعينه فالشرط فيهما واحد ويسمى الارادة حينهما ولا فيها اذا شاء وقت الثواب والتعظيم والتبجيل
ولهذا يقال انه تعالى ولي المؤمنين ويسمى الارادة غضبا عند ابي هاشم اذا قارنت المراد وكانت في حكم
المقارن له والعداوة هي ارادة وصول الضرر الى المعادي والغضب يجري مجراها فيما ذكرناه وقد قيل انه يرجع
الى الكراهة ويجري مجرى السخط والبغض هو ارادة وصول الضرر الى المبغوض وقد قيل انه كراهة وصول الخير اليه
فاما السخط فهو الكراهة عند ابي هاشم ان تعلقه بالفعل بخلاف تعلقه بان ابا علي وابو علي يجعل الامر والاعدا
على ما تقدم في الرضى

فصل في انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل

اعلم ان الكلام في هذا الفصل لا يتم الا بعد الدلالة على امور منها انه تعالى مريد على الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون
مريدا لنفسه ومنها انه لا يجوز ان يريد لمعنى قديم ولا لعلة ومنها انه لا يجوز ان يريد بارادة معدومة ومنها انه لا يجوز
ان يريد بارادة قديمة ومنها انه لا يجوز ان يريد بارادة محدثة تحل غيره وفي بيان ذلك بالادلة تثبت انه انما يريد بارادة
محدثة موجودة لا في محل ونحن نبين ذلك اما الذي يدل على انه تعالى مريد فوجوه منها ان من فعل العالم بما فيه اذا
فعله لغرض يخصه وكان ذلك الغرض يتعين بين الارادة ان يكون مريدا لان ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته وقد

ثبت انه تعالى فعل العالم لغرض يخص العالم فالداعي الى خلقه يدعوه الى ارادة خلقه والمنع من الارادة يستحيل عليه تعالى لما تقدم
بيان هذه الطريقة ان الارادة الارادة لا يلزم عليها وليس لاحد ان يقول فالارادة اذا كانت مما فيه غرض
لغرض يخصها وهو تعجيل السرور والتحفظ من السهو يجب ان يتبع المراد في التقضية التي ذكرتم ولهذا الغرض في
تقدمها يتحقق ايضا بمرادها المعزوم على فعله والسرور يرجع الى المنع الذي نجوزه فما فرغ عليه التحفظ من السهو ايضا
لا على النقل فلا غرض في الارادة يخصها ولا يلزم على هذا ان يكون احدنا مريدا لسبب اذا كان له غرض يخص المسبب
من وجهين احدهما ان في السبب غرضا يخصه وهو كونه وصلة الى المسبب حتى لا يصح من دونه وشبه الايجاب في
الارادة والوجه الآخر ان السبب في الجملة مما يصح ان يفعل لغرض يخصه اذا كان من فعل الجوارح وان جاز في بعض المواضع
ان يكون لا غرض يخصه والارادة بخلاف ذلك لانه لا غرض يخصها والارادة بخلاف ذلك لانه لا غرض فيها
يخصها في موضع من المواضع وليس لاحد ان يقول انه تعالى لا يصح ان يكون مريدا وهذا الكلام على الصنع
وذلك ان الصحيح يكون احدنا مريدا هو كونه حيا ثابت فيه تعالى وليس لاحد ان يجعل الشرط في تصحيح كون احدنا حيا لكونه
مريدا المحتاج الى الزيادة والنقصان جملة كما يقوله في كونه مشتهيا وذلك انا انما شرطنا ذلك في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا من حيث
لم يتعلق الشهوة الا بما اذ كان المشتهي يصح جسمه والارادة بخلاف هذا لانها تتعلق بما ليس هذه حاله فلا فرق بين
من شرطه ذلك فيها وبين من شرطه في تصحيح كونه حيا لكونه عالما ومنها انه تعالى مخبر وآمر وناه وطالب وذلك لما
ان الكلام لا يقع على هذه الوجوه الا ويكون فاعله مريدا فيجب ان يكون كذلك وقد استقصينا هذه الطريقة فيما يمكن ان
يراد عليها من قبل كيف يستدلون باخباره تعالى على انه مريد وانما علم ذلك الا بالاخبار بعد العلم بانه تعالى مريد
فقد علم انه مخبر وآمر قيل ان علمه انه مريد لان من ذهب الى ان المخبر مخبر لنفسه من المستقلات في كلام غيره كانت بما ذكرناه
الا ان يقول من خاطب تعالى بهذه الصيغة الى غيره فان ما بهذا الان البعث والخطاب بما لا فائدة له لا يجوز عليه فيثبت كونه
مريدا على كل حال على انه قد يصح ان يعلم بالاجماع وقول النبي عليه السلام انه مخبر وآمر بعد هذه الادلة واذا تقدم العلم بانه
مخبر انما يكون مخبرا بالارادة وكذلك الامر فعلمنا انه مريد ومنها انه تعالى قد خلق الشهوات المتعلقة بالقبائح
ونفار النفس عن الحسنات وتمكن من فعل المشتهي وعلمنا بالحكمة انه انما يصح ان يكون لا غرض فيه ويصح ان يكون
الغرض فيه الا اغراء بالقبيح ويصح ايضا ان يكون الغرض فيه التعريض للثواب وهو الغرض دون ما تقدم فلو لم يكن مريدا
لهذا الوجه دون غيره لم يختص بالغرض بما ذكرناه من خلق الشهوات وغيرها بهذا الغرض دون غيره لان كل فعل يصح ان يقع
على وجوه فلا بد من امر يختص باحدها من مخصص ومنها انه تعالى لو لم يقصد بما فعله باهل النار العقاب المستحق لكان ظلما ولم يكن عدلا وكذلك

ببغضه بما يجري من الثواب لا بد من ان يقصد به وجه التعظيم ويقصد به فعل المستحق عليه لان ذلك مما لا يتميز الا بالقصد
كما لا يتميز قضاء الدين بالودع والاعطاء وانما يتميز بالقصد فاما الكلام في انه تعالى لا يكون مريدا لنفسه فالدلالة
عليه انه لا شبهة في كونه تعالى كارها لما لا يقع منه من النهي المعتقد به وفي ذلك كونه كارها للامر والخبر فيه كونه مريدا
فلو كان مريدا لنفسه لكان كارها لنفسه لان المقتضي للامرين يجب ان يكون واحدا وهذا يقتضي كونه كارها لما هو على
الوجه الذي يريده عليه لوجوب ثبوت الصفتين في كل ما يصح فيه من حيث استند الى النفس ولهذا نقول اذا
كان مريدا لنفسه وجب ان يريد كل ما يصح كونه مرادا واستحال كونه كارها على كل حال وان لم يختص بالنفس ادى
الى ما تقدم من كونه كارها لما هو مريد له فان قيل دلوا على ان المرادات لا اختصاص لها بمريد دون آخر وان كل شيء
صح ان يريده بعض المريدين صح ان يريده سائرهم وان صح ان يريده يجب ان يريده اذا كان مريدا لنفسه
قيل الصحيح يكون الشيء مرادا ان يكون مما يصح حدوثه وهذا المعنى لا اختصاص له ببعض المريدين دون بعض فيجب ان يصح من كل
ان يريده كما اختص بهذه الصفة والامر في ذلك ظاهر فان الى ما كما يصح ان يعلم كل معلوم ويعتقد كل معتقد ويدرك
كل مدرك كذلك يصح ان يريد كل ما يصح ان يكون مرادا ولو جاز ان يختص بعض ما يختص به لجاز ان في باب الارادة
بان يشترك في سائر ما ذكرناه واذا ثبت صحة كونه مريدا لكل مراد وجب متى كان مريدا لنفسه ان يريد جميع الجهة
النفس متى صحت وجبت واعلم ان كل حال يصح لم يجب ان يؤثر فيما يتعلق به وانما صحة كونه بها على صفة لم يقع فيها
اختصاص نحو حال العالم والمريد والمدرك وكل حال وجب ان يؤثر فيما يتعلق به وصح ان يكون الحاصل على صفة اختصت
ككون القادر قادرا الا انه لا يتعلق الا بما يصح حدوثه من جهته والحدوث لا يصح فيه الاشتراك فلهذا اختصت
المقدورات ولم يختلف المعلومات والمرادات والمدركات وليس يطعن على ما ذكرناه ان يكون المريد مريدا قد يؤثر على
بعض الوجوه وكذلك كون العالم عالما لانا قد احترزنا من ذلك بوجوب صحة التأثير لان هذه الصفات ان اثرت
فقد تحصل ولا يؤثر وليس كذلك كون القادر قادرا ولا يطعن ايضا عليه قول من يقول ان الخبر قد يكون خبرا
ببعض المريدين وهو فاعله ولا يكون كذلك لغيره وهذا يقتضي اختصاصا في هذه الصفة والى ما قدمناه كالقادر وذلك
ان الاختصاص لم يقع هاهنا فيما يصح ان يراد لان الفاعل لخبره ومن لم يفعله جميعا مريدان له وانما اختلف التأثير
تأثيرهما وهذا لا يقدح فيما قلناه وكلامنا في العموم فيما يصح ان يراد لان الفاعل لخبره ومن لم يفعله جميعا مريدان له
وانما اختلف التأثير حرما وهذا لا يقدح فيما قلناه لانا ادعينا العموم فيما يصح ان يراد وانه بخلاف المقدور في عموم
عموم التأثير بل قد صرحنا باختصاصه وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان تأثير كون المريد مريدا في الخبر وجعله خبرا انما يختص

ولم يمنع

ولم يمنع فيه اشتراك الا اختصاص كون القادر قادرا او قدرة قدرة دالا على ان الذات التي يكون فيها يصح ان تؤثر
في كونها خبرا كونها مريدين فيه فاما الاختصاص الى حال القادر الى حال المريد واوجب بمثل ذلك من كون العالم
عالما وتأثيره في الفعل المحكم فان قيل كما انه لا اختصاص للمرادات ببعض المريدين كذلك لا اختصاص للمعتقدات
بكل من يصح ان يكون معتقدا الشيء يصح ان يكون معتقدا لسائر الاشياء على سائر وجوهها وقد علم انه تعالى على صحة المعتقد
ومع هذا فلم تقولوا انه معتقد للاشياء على سائر وجوهها حتى يعتقدها على ما هي به وعلى ما ليس هي به فان لا جوزتم
مثل ذلك في كونه مريدا فما الفرق بين الامرين انه تعالى اذا ثبت كونه عالما لنفسه وجب ان يعلم كل معلوم على كل
وجه وذلك يحيل كونه جاهلا به وكونه مريدا للشيء لا ينافي كونه مريدا لغيره وليس لاحد ان يجعل كونه مريدا للشيء
يمنع من كونه كارها كما قلناه في كونه عالما لان بمثل ما علمنا انه مريد علمنا انه كاره فليس لاحد الامرين مزية على الاخر
فيجب ان يكون مريدا كارها على ما تقدم وبثبوت كونه عالما لنفسه ما دلنا يقتضي كونه عالما بكل معلوم ويمنع من كونه
جاهلا ببعضها فان قيل اذا انكرتم ان يكون المعلوم من حاله انه لا يكون لا يصح ان يريده تعالى والمعلوم من حاله انه الا
يكون لا يصح ان يكرهه فهو مريد لكل ما يكون ويكره كل ما لا يكون ولا يلزم كونه مريدا كارها للشيء الواحد قيل
قد يجد احدنا نفسه فيما يريده من الاشياء المستقبلة على حالة واحدة وان كان فيها المعلوم انه يكون والمعلوم
انه لا يكون بل يفصل بين الشيء لو اعدله ارادة تارة ومعلوم انه لا يكون فلو كان الامر على ما قدرتم لفصل بين الحالين
في ذلك كما يفصل بين كونه معتقدا او مريدا وفي ارتفاع الفصل دلالة على ان الجنس لا يوجب للامرين واحد على ما نعلم
في النبي عليه السلام انه كان مريدا الايمان من ابي لهب وان علم انه لا يؤمن دليل اخر على انه تعالى ليس مريدا لنفسه
قد ثبت مما هو غيره واولى من الكلام صحة وجود ما لا يتغير ان يكون كذلك على ما دللنا عليه من قبل وفي كونه مريدا لنفسه
ما يمنع من ذلك فيجب القطع بفساده وانما قلنا انه يمنع منه لانه لا يجوز ان يريد فيما يوجده من الحروف كونه خبرا
ثم لا يكون كذلك فلو كان مريدا لنفسه لم يجز الا يريد الاخبار لما يخبر به واذا لم يجز الا يريده ذلك لم يجز فيما يوجد
ويكون خبرا الا يكون كذلك ولا يلزم على هذا ان يجب وجوده متعددا ذاته من حيث كان قادرا لنفسه وذلك
ان تأثير كونه قادرا في المقدورات تأثير التصحيح لا الايجاب وليس كذلك كون المريد مريدا لانه يؤثر على جهة
الايجاب فهو كثبوت المؤثر لا بد من ثبوت التأثير واستحالة خلافه دليل اخر لو كان تعالى مريدا لنفسه
لوجب ان يريد سائر المرادات على ما تقدم وهذا يقتضي كونه مريدا للقبيح وهذه صفة نقص ولا فرق في صفات النقص
بين ان تحصل عن فعل او عن غير فعل لان ما يقتضيه من النقص مرجع اليها لا الى موجبها الا ترى ان كون الجاهل جاهلا

لكان صفة نقص لم تختلف في ان تجب من هذا الجنس دليل آخر ومما استدل به على انه تعالى ليس لم يزل مريدا
وانه لا يجوز ان يكون بهذه الصفة لذاته انه لو كان مريدا لذاته لكان المؤثر في توجيهه الى جهة دون اخرى ما كان يجوز ان يوجه
اليها هو كونه مريدا لما ثبت ان هذه الصفة جارية مجرى العلة لهذا الحكم فواجب اذا كان مريدا لذاته ان يكون مؤثرا
في كونه على بعض الوجوه مريدا ولان العلة انما هي في معناها لا يجوز ان يتقدم ما تؤثر فيه واذا لم يجز ذلك لزم مريدا ابطال ان يكون
متقدما او لا متقدما ولا العلة الحاصلة قديمة ويكون الاعتراض على هذه الطريقة بان يقال حال المريد ليست علة على
الحقيقة فيحكم لها باحكام العلل من امتناع التقدم على المعلول وقد بينا فيما تقدم انها ليست علة بوجه فلا يمتنع
على هذا ان يتقدم حال المريد ما يؤثر فيه وان لم يجز ذلك في العلة الحقيقية على ان مثل العلة وما هو من جنسها لا بد ان
يكون علة ومؤثرا واذا لم يعلم ان مثل حال المريد المؤثرة في فعله بالصاحبة قد يريد زيد من عمرو فعلا ليس يريده عمرو
ايضا من نفسه فلو ثبت ارادة عمرو دون ارادة زيد وهي من جنسها ولكنها لا يجوز في العلل فلا جاز ان يكون
حال المريد معلل في جواز التقدم على المعلول ابعد فان كون القديم تعالى عالما يؤثر فيما يتعلق به من الاعتقاد المطابق
لا بعينه فيصير لها وان كان متقدما طريقة اخرى قد اعتمد كثير من الشيوخ في ذلك على انه لو كان مريدا لنفسه
للمرادات لا اختصاص فيها على ما تقدم لوجب ان يريد كل ما يصح كونه مرادا وهذا يودي الى ارادة حدوث ما لا
يتناهى من الجواهر والاجناس والى ان يريد في كل وقت من الاعداد اكثر مما فعل ويريد تقديم كل شيء فعله
على الوقت الذي اوجده فيه وكان يجب ان يريد الضدين على الوجه الذي يتنافيان عليه ويجب ايضا ان اراد احدنا
نفس الاحوال والاولاد ان يريد مثل ذلك له وهذا يقتضي دوام جميع ذلك حتى يكون فاعلا للضدين في وقت
واحد وفاعلا لاكثر مما فعل وقبل ان فعل على وجه لا يستقر فيه عدد ولا وقت وحتى يجب حصول كل من اراد منا
شيئا اليه على كل حال وقد علمنا خلاف ذلك فيجب ان ينتفي بنفسه ما ادى اليه وانما قلنا بوجوب وجود ذلك لانه
اذا فعله وما يريده تعالى من نفسه فلا بد من ان يوجد لانه لا مانع وما جرى مجراه عليه وليس لاحد ان يقول انه
يريد الضدين ولا يفعلهما معا لتضادهما وذلك ان هذا القول يقتضي ان يفعل كل واحد منهما في كل حال لانه اذا كان
مريدا لهما في كل حال ويستحيل التضاد والتمانع جميعا ... ولم يجز ان يمتنع احدهما وعلم ان الآخر ... ولا يجوز ان يقال
ان احدهما يوجد لكونه قادرا ويبطل حكم كونه مريدا الا ان كونه قادرا لا يكفي في وقوع الفعل مع العلم وانما
المعتمد في هذه الطريقة على ... كونه مريدا للضدين لان ارادتي الضدين لا يتضادان والذي يدل على ذلك ان
التضاد يرجع الى ما عليه الذوات في انفسها ولا يؤثر فيه الاضافات وقد علمنا ان احدنا لو اعتقد في ضدين انهما

ليس له يصح ان يريده وشهواته فلو تضادا لما اختلف حكمهما في المحل الواحد وهذا يبين ان امتناع اجتماعهما ليس
للتضاد وقد دل ايضا على ذلك ان الشيء اذا كان يتعلق بغيره انما تضاده ضده من غير متعلقه بالعكس مما
على العلم والقدرة وقد ثبت ان مضادة ... وهذا يقتضي ان ارادتي الضدين لا تتضادان لتغاير
متعلقيهما ومما ايضا عليه ان ارادة الشيء تنافي كراهته ولا تنافي كراهة ضده بل هي تنافيها فلو كانت ارادة الضدين
تتضادان لادى الى كون الشيء الواحد منافيا لشيئين مختلفين غير ضدين لانه يوجب ان يكون ارادة الحركة يمنة منافية
ارادة الحركة يسرة ومنافية لكراهة الحركة يمنة ومنافية ارادة الحركة يسرة ومنافية لكراهة الحركة يمنة وهما مختلفان وقد علمنا
فيما تقدم ان الشيء الواحد لا ينافي شيئين مختلفين غير متضادين واعلم ان هذه الطريقة التي حكيناها في انه تعالى ليس مريدا
لنفسه ان اوردت على سبيل الالزام للقوم فلا مخلص منها لانهم يقولون انه يريد من فعل نفسه وفعل غيره ما لا يوجد وان
اوردت على سبيل الاستدلال لم يمكن ان يقال عليها انه تعالى لو يريد ذلك لوجب وقوعه ولا يكون على صفة نقص
لان كل ذلك انما يجب في الشيء الذي اراده ... الداعي الى الفعل ثم يوجده ... ولو كان مريدا على وجه لا يمنع ووجد
لم يجب فيه ويجب في غيره ولهذا انه لو فعلت في المشرف على الجنة ... قول ... ولكان لا يريد ... ان
كان مريدا من حيث لم يمتنع كونه مريدا لما وجد وكونه مريدا لنفسه في انه لا يمنع الداعي الى من فعلت فيه الارادة
الضرورية وما ذكر في الضدين وانه يقتضي ان يكون فاعلا لكل واحد منهما يمكن ان يقال فيه يفعل احدهما لكان الداعي
وان كان مريدا لهما من حيث كان لا اعتبار في وقوع الفعل لكونه مريدا اذا لم يمنع الداعي فاما من طعن على
هذه الطريقة بان يقول انه يريد الضدين لكنه يريد كون احدهما بان يكون ويريد الا يكون والآخر انه يكون او يريد الا
يكون واعلم انه لا يكون فقد مضى في الكتاب الجواب عن شبهته البعيدة وقيل في الحث عن شبهته البعيدة وقيل ذلك
ان الارادة لا تتعلق بان لا يكون الشيء وانها لا تتعدى في التعلق طريقة واحدة وقد مضى في هذا الكلام الكلام في نفي
النفي مستقصى وقيل ايضا اذا كان يصح ان يراد في الشيء الا يكون فقد صار ذلك وجها زائدا يصح ان يراد عليه
فيجب في المريد لنفسه ان يريد في كل شيء ان يكون والا يكون كما انه اذا كان عالما لنفسه علم المعلومات على كل
وجه يصح ان يعلم عليه وقيل ايضا اذا كان ... الارادة الا يكون يصح ان يريد مريدا ان يكون فقد صار تعالى بان
يريد كون احدهما اولى من ان يريد الا يكون وكذلك القول في الآخر وليس تجري الارادة في هذا الباب
مجرى العلم حتى يقال انه لا يصح ان يريد كون ما لا يكون على حقيقته كما لا يصح ذلك في العلم لانا قد بينا انه قد
يريد ما نعلم انه لا يكون وان الارادة تخالف العلم في هذا المعنى ولو كان الامر على ذلك لوجب ان يعلم الا كان

ما يكون وما لا يكون بما بيّناه في نفس من الفصل قبل هذا. **فاما الكلام في انه تعالى لا يجوز**
ان يكون مريدا لا لنفسه ولا لعلة فهو ان الصفة التي يقال انها لا لنفس ولا لعلة لا بد من ان يكون لها
وجه يستحق منه كما يقوله في كون الموجود محدثا وفي كونه مدركا وكل ذلك لا يشير في ذلك الى امر من الامور ولا يخرج الصفة
من ان يكون مستحقا مع المحال ذلك فيها واذا لم يجز ان يستحق كونه تعالى مريدا الا لان علم ولا الصفة اخرى موجبها بطل ان
يقال هو كذلك لا لنفس ولا لعلة وان قيل انه انما يستحق كونه مريدا لصفة اخرى موجبها كما نقول في كونه مريدا لصفة اخرى
موجبها كما نقول في كونه مدركا لان ما يرجع صفة من كونه حيا وموجودا وعالما وقادرا قد ثبت ويكون به
مريدا واخرى غير مريد وايضا فلو كان لكونه حيا وبعض صفاته يقتضي كونه مريدا لم يمكن باقتضاء ذلك اولى من قضاء
كونه مريدا لم يمكن باقتضاء ذلك اولى من انتفاء ذلك كونه كارها لان حال هذه الصفة مع كونه مريدا وكارها على سواء وفي
ذلك اجتماع امرين اما ان يكون مريدا كارها على حد واحد ولا يجب له احد الامرين لمكان هذه الصفة وثبت على
تجدد ولا يشبه ذلك ما نقول في كونه حيا واقتضى كونه مدركا لانه لا ضد لكونه مدركا لانه لا ضد لكونه مدركا فيقال
ان كونه حيا ليس بان يقتضي كونه مدركا اولى من ان يقتضي ضده وايضا فلا يخلو كونه مريدا من احد امرين اما ان يكون
حاصلا فيما لم يزل او يتجدد بعد ان لم يكن فان كان الاول وجب ان يكون لنفس لان ذلك هو امارة صفة النفس
وقد ابطلناه وان تجدد وجب ان يكون كذلك لمعنى ولا يمكن ان يتجدد الا ويكون لمعنى بان يكون متجددا كما نقول
في كونه مدركا وذلك ان المراد قد يكون معدوما وموجودا ولا حال الا ويصح ان يراد به وهذا يقتضي كونه مدركا فيما
لم يزل ان لو كان مريدا لا لعلة والمدرك بخلاف ذلك لانه لا يتعلق الادراك الا بالموجود فشرطه متجدد وايضا فلو
كان مريدا لا لنفس ولا لعلة لوجب ان يريد كل مراد لانه لا مخصص لكونه مريدا للبعض دون البعض وكذلك كان يجب ان
يكون كارها للكل فيصح ان يكون في هذا ما تقدم من كونه مريدا للشيء الواحد كارها له على وجه واحد فاما الكلام في انه
لا يريد بارادة معدومة فالذي يبينه وجوه **منها** انه كان يجب ايضا ان يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يوجب
كونه مريدا كارها للشيء الواحد على الوجه الواحد وفيه ما تقدم من ان عدم ما يتعلق بغيره لنفسه يجعل تعلقه **ومنها** ان الارادة
وتعلقت في العدم لوجب ان تضادها ضدها من الكراهة وتنافيها في حال العدم حتى يمنع عدمهما وقد علمنا جواز
عدم الضدين بل كان يجب ان لا يصح عدمهما ولا وجودهما ولا وجود احدهما مع عدم الاخرى لانهما على هذا القول
متنافيان في جميع الحالات وفيه دخولهما في الوجود والعدم متنافيين **ومنها** انه لو كان مريدا بارادة معدومة
لكان مريدا فيما لم يزل على سبيل الوجوب لانه لا ابتداء لعدم الارادة وقد ثبت ان ما يجب للذات من الصفات

فيما لم يزل لا يصح تبديله بغير الذات **ومنها** ان ذلك يقتضي فيما يوجد من جهته فيكون غيره ان يجب كونه كذلك ولا يصح
خلافه وقد بيّنا فساد هذا فيما تقدم **وهذا** الوجه والذي قبله يدل على انه لا يريد بارادة قديمة فاما الكلام في انه
لا يريد بارادة قديمة فالذي يدل عليه ما ذكرناه من الوجهين وقد تقدم في باب الكلام في الصفات
من هذا الكتاب من ابطال قول من اثبت لله قديما او قدرة قديمة وما ذكرناه يبطل الارادة القديمة فلا معنى
للاعادة وان اردت الجملة التي ذكرناها وصح انه تعالى لا يريد بارادة محدثة ولم يبطل انه يريد بارادة لكونها لكل عين
ثبت انها موجودة لا في محل **والذي** يدل على ان ارادته تعالى لا تكون الا في محل ما تقدم على ان التحيز هو المصحح
لحلول الاعراض وان ما يستحيل تحيزه يستحيل حلول الاعراض فيه وبيّنا ان حلول الشيء في غيره متى لم يكن بالتحيز لم
يفهم فان السواد مع انه موجود بحيث الجوهر انما كان حالا في الجوهر دون ان يكون الجوهر حالا في السواد من حيث
كان الجوهر متحيزا وكان السواد غير متحيز **ومنها** الذي يدل على انه تعالى لا يريد بارادة تحل غيره فهو ان ذلك المحل
لا يخلو من احد امرين اما ان يكون فيه حياة او لا حياة فيه وليس يجوز ان تحل ارادته تعالى في محل فيه حياة
لوجوه **منها** ان الارادة اذا حلت محل حياة فيجب ان تكون ارادة لمن تلك الحياة حياة له لان كل عرضين وجدا
على وجه واحد وكان ما يوجب الصفة لغيره فان احدهما يوجب الصفة لغيره فان احدهما يوجب الصفة لمن وجبها الآخر له
ولولا صحة هذه الطريقة لم نقطع على ان كل جزء من القلب يتعلق بالارادة كان لا يمتنع على هذا ان يكون بعض
القدرة توجب كونه قادرين دون بعض ولو كانت الارادة ارادة لمن تلك الحياة حياة له مع انها ارادة للقديم
تعالى لوجب ان يكون ارادة واحدة لمريدين وهذا يستحيل لعلمنا ضرورة ان كل واحد منا لنفسه يريده القديم **ومنها**
انه لو اراد بارادة تحل غيره لجاز ان يكون ما يحل بعضا غيره وهذا يوجب كونه مريدا كارها للشيء الواحد لما وجب
في قلب زيد من الارادة وقلب عمرو من الكراهة **ومنها** انه كان يجب متى وجدت قدرة في محل هذه الارادة
ان يكون قدرة لهما معا وهذا يقتضي كون القدرة الواحدة لقادرين وقد ثبت استحالة ذلك **فاما الذي يدل على**
ان ارادته لا تحل الجماد وما لا حياة فيه فهو ان تاليف الجماد كالقدرة فلو حلت الارادة الجماد لكان حكمها مقصورا
على محلها لان كل عرض وجب صفته متى صح وجوده في الجماد فحكمه مقصور على محله كاللون وهذا يوجب ان يكون
محل الارادة هو المريد وان يتميز غيره لان كل عرض اوجب الصفة لمحله فان لو حل في الجماد لم يتعد الى غيره لأن
الجماد وغيره وهذا يقتضي ان يكون محل الارادة مريدا وكذلك محل القدرة ويوجب ان يكون جملة حي قادر
كثيرين وكان لا يجب وقوع تغيرها بجنب داع واحد وقصد واحد وان يجري مجرى اجتماعهم بعضهم الى بعض وكان

يمنع ايضا ان يقع التمانع بين اجزاء المحل من حيث كان هذه من القادرين و ذلك معلوم باضطرار و ايضا فلو
جاز حصولها في محل ولا تحتاج الى البنية و هذا يقتضي صحة ان يفعل بقدرة بنيا الارادة فيها و ان يجوز ان يريد احدنا كونه مريدا
في ناحية يده كما يجده من ناحية صدره و بطلان ذلك ظاهر و ايضا لو جاز ان يحل الارادة في غير الحياة لم يمتنع ان
توجد في محلها الحياة لان وجود الحياة ان لم يصح وجود الارادة فيه لم يحل ذلك و لانه لا شيء في جنسها ولا ما يجري
مجرى ما يمتنع من وجود الحياة و قد بينا ان الارادة جنسه لا تختص بالقديم تعالى و ما يجب ان يكون ارادة
لتلك الحياة حياة له و هذا مستحيل لان كل عرض يوجب لذات من الذوات حالا فليس يخرج عن ان يكون ما يوجب لها حالا زائدا
بجار من المعاني و ليس لاحد ان يقول الى ان يمنع من وجود الحياة مع هذه الارادة و ان لم يكن بينهما تضاد ولا
يجري مجراه كما يمتنع انهم من وجود حياة زيد في عمرو و هما في موضع الاتصال لان حياة زيد يحتاج الى ان يكون محلها متصلا
من غيره و كذلك حياة عمرو و هذا معنى ما يقتضي في الكتب من ان حياة زيد يحتاج الى ان يستند محلها بجاورة بعض
من ابعاض زيد دون غيره و كذلك حياة عمرو و هذا من الفرق بين الامرين لان محل الارادة الذي ادعى يحتمل
ولا يفصل بينهما على ان ها هنا فرق بين الحيوتين ما يجري مجرى التنافي لانه يجعلان محلها بعض زيد و عمرو و ذلك ينافي لان
من شأن ما هو بعض لاحدهما ان يدرك به و اذا كان بعضا له صح ان يبتدئ فيه الفعل بقدرته و اذا كان بعضا للاخر
لم يصح ان يفعل فيه الا بسبب فتقول الفعل من محل القدرة و نظائر ذلك كثيرة و بعد من حق كل جنس صحة كون احدهما عالما
و الاخر جاهلا و حياة زيد يصح كونه عالما جاهلا على البدل و كذلك حياة عمرو يصح ذلك فيه على البدل فلو وجدت حياة
زيد في موضع الاتصال يصح كون زيد عالما و حياة عمرو اذا وجدت معها يصح كون عمرو جاهلا و العلم الذي
يوجد في ذلك المحل الذي فيه الحياتان يجب ان يكون علما لهما لان وجوده كوجود حياة كل واحد منهما و كذلك الجهل يجب
ان يكون جهلا لهما و هذا يقتضي ان يكون الحي ما يصح التضاد بين الضدين من وجود ما لانهما يجريان مجرى الشيء الواحد و ليس
هذا في وجود الارادة و الحياة في محل واحد و مما يستدل به على جواز وجود الارادة لا في محل ان العرض انما يحتاج
الى المحل اذا لم يصح ظهور حكمه الا به لان كيفية وجود العلل انما يجب ان تعتبر بما يرجع الى الحكم او الى الصفة الموجبة لها و اذا
لا تختص المحل ولا توجب له حالا لانها انما توجب الحال للجملة فلو اختصت المحل مع ذلك لوجب كونها على صفتين مختلفتين و ليس
ذلك كما لا يصح فيه فوجودها على هذا في غير محل جائز و متى لم يؤد ذلك الى قلب جنسها او جنس غيرها لان حكمها
الذي هو كونه تعالى مريدا يصح ظهوره و هي موجودة لا في محل لان ايجابها الحال لا يرجع الى جنسها و اختصاصها
به تعالى دون غيره يثبت بوجودها على هذا الوجه و ان لم يصح في ارادتنا ان توجد في غير محل من حيث كان ذلك

يدل الاختصاص بنا فاما حاجتها في ان يختص بنا الى حلول البعض لانا قد بينا انها تحتاج الى المحل من غير هذا الوجه من حيث
كانت لا توجب له حالا ولا يلزم على هذا وجود علم لا في محل او قدرة او حياة او وجود سواد او لون او صوت لا في محل
لانا قد بينا في باب الصفات ان وجود علم لا في محل يؤدي الى ان يقتضي قلب الجنس اما فيه تعالى او فيما يتعلق به من
العلم و بينا ايضا استحالة وجود قدرة و حياة لا في محل من حيث كان لها تأثير في المحل فاما الكون فانه يوجب حالا
للمحل و وجوده في غير محله يؤدي الى قلب جنسه فاما السواد فانه انما يضاد ضده و ينافيه على المحل فوجوده لا في محل يقتضي
وجوده على وجه لا ينافي معه ضده و هذا يقتضي قلب جنسه لان منافاته لضده يرجع الى ما هو عليه و القول في الصوت و التأليف
و كل ما اختص المحل كالقول في السواد و ليس لاحد ان يقول كيف توجد ارادته تعالى لا في محل و الاختصاص لها به تعالى في
لا يختص جهة من ذلك من كل حي سواه و جرى هذا الاختصاص مجرى ما هو لها في قلب الجنس لاجله في باب الاختصاص به لان اختصاص
الاشياء مختلف مرة على طريقة واحدة لان بعضها يختص بالحلول في المحل و بعض آخر يختص بوجوده في بعضه فلا يمتنع ان
يدل الدليل على وجه آخر لان مثل ذلك موقوف على الدليل فاما الاستبعاد لان يكون عرض يوجد في غير محل على طريقة
لان احكام الاعراض انما يثبت بالادلة و لا يقاس بعضها على بعض و كل ما لا نعلم وجوده باضطرار و بعد فان الاعراض
مختلفة فيها ما يحتاج الى محل واحد و منها ما يحتاج الى محلين و منها ما يختص الجملة و منها ما يختص
المحل وان اشتركت في انها اعراض فكذلك لا يمتنع ان يكون فيها ما يوجد لا في محل

اعلم ان الحكيم ما فعله تعالى
لغرض بعينه يجب ان يكون مريدا له و قد بينا ان الارادة لا تلزم على هذا لانها لا تفعل لغرض يخصها و لانها من حيث
كانت جهة لفعل صفة كل جزء منه فلا يجب ان يجد لها ارادة غير ارادة الفعل و احدنا لا يريد ان لا يجوز ان يريد
المسبب و يريد السبب اذا كان غرضه يختص المسبب ولا يجوز مثل ذلك عليه لانه لا يفعل المسبب الا لسبب الا و في
كل واحد منهما غرض لانه تعالى قادر على ان يفعل جنس المتولد مبتدأ و على ان يفعله بسبب و يمنع من المسبب فاذا رجع في
الامرين فالغرض في كل واحد منهما و يجب ان يكون تعالى مريدا لحدوث كل جزء من افعاله لكونه فعلا لا يخلو في التفصيل
من ما يوجه الافعال فيجب ان ينظر فيها فان كان الوجه يتبع جملة كل جزء من الفعل كالنعمة و الثواب و ما جرى مجراهما وجب
ان يريد احداث كل جزء على هذا الوجه و ان كانت الجملة هي التي تختص بالوقوع على ذلك الوجه نحو كون الكلام خبرا او
نهيا ذلك دون اجزائها ولا يجوز ان يكره تعالى شيئا من افعاله لان كراهة ذلك عبث لا فائدة فيه و احدنا انما
انما يحسن منه ان يكره بعض افعاله ليعرف نفسه بذلك من الفعل و يوطن نفسه على ان لا يفعله و كل ذلك لا يجوز عليه تعالى

الذي يريده من فعل غيره فيجب انه يريد تعالى من ذلك ... المستحق عليه جميع الطاعات هو تعالى يريدها لانه
امر بها ورغب في فعلها واما الذي يجب ان يكون مريدا له فعله بفعله الذي هو الذي يجب ان يكون كارها للمعاصي حيث
نهى عنها فان قيل دلوا على انه مريد لما امر به فقد جاز ان يريد ان يكون امرا بوجوه فلم يكون امرا دون المؤثر
في كونه كذلك كونه عالما مريدا دون سائر احواله ليس يمكن ان يستقر في كونه امرا الى ارادة الى موردا فان
كونه امرا والثاني يبطل بانه كان لا يمنع ان يامر بما يكرهه وان اراد ما لو كان للفظ امرا به والمعلوم خلاف ذلك
وكان يجب ايضا الا تنفصل صيغة الامر على ما يصح عنده بالتهدد كما لا تنفصل الخبر على ما يصح عنده من الصدق وقوله على ذلك دال على
يستقر الى الارادة بحدوث بخلاف الخبر والكلام في النهي واقع رده الى كراهة ما نهاه ولم يجري على ما ذكرناه واما ما يريده
تعلقه بالمستحق عليه فنحو ما يريده من اكل اهل الجنة وتنعمهم لان ذلك يكمل ثوابهم وتعظيم سرورهم فاما المباحات من افعال
العباد فلا يجوز ان يريدها لان ارادته لها عبث ولا تعلق لها بفعله ولا بالمستحق عليه فان قيل فما الذي يدل على انه لا يريد
المعاصي وجميع الكائنات على ما ذهب اليه مخالفكم قيل له يدل على ذلك ان ارادة القبيح قبيحة لان كل من علمها كذلك علم
قبحها اذا زال اللبس كما ان كل من علم كون الفعل ظلما علم قبحه اذا زال اللبس ولا اعتراض بخلاف المجبرة فانهم انما اعتقدوا
انها تحسن من الله تعالى لجهلهم بوجه قبحها في الشاهد وظنهم ان القبيح يتعلق باحوالها لكونه منهيا او مربوبا ونهيا كما اعتقدوا
مثل ذلك في الظلم وقد تقدم افسادنا لهذه الطريقة وان احوال الفاعل لا تؤثر في قبح الفعل وحسنه وان المعتبر الوجوه
التي يقع عليها الافعال كما ان خلافهم لم يؤثر في ان الظلم انما يقبح لكونه بهذه الصفة كذلك خلافهم في قبح ارادة القبيح
وما يزول به اللبس عن الجميع واحد ومما يدل ايضا على قبحها ان الامر بالقبيح قبيح بلا شبهة والمدخل للامر في ان يكون امرا
هو الارادة ولولاها لم يكن امرا وكونه امرا بجهة القبح فلا اثر فيه يجب الا يحكم بقبحه ولا يلزم على هذا قبح القدرة على القبيح
لانها لا تؤثر في وجه القبح ولا يلزم ايضا قبح ... ولا انه لم يحصل الارادة من العلم والاعتقاد لان ذلك غير مؤثر في قبح
الارادة ومتى ذلك يجب ان الزم على ما ذكرناه قبح كل ما يتم الامر والخبر القبيحان الا به من الحروف والمعرفة والعلم والقدرة
ونحوها لان كل ذلك لم يؤثر في جهة القبح وبنا ان كان القبيح قبيحا ومما يدل ايضا على انه لا يريد المعاصي والقبائح انه
قد ثبت بلا خلاف نهيه عن جميعها وتهدده من فعلها والنهي على ما تقدم يقتضي كراهة المنهي عنه وبذلك كان نهيا على
الحد الذي ... في الامر انه يكون امرا بالارادة لما نوديه واذا ثبت انه يكرهها استحال كونه مريدا لها ومما نعتمد
على طريق التاكيد الا ... المستفيد انه لو جاز ان يريد القبائح لجاز ان يحبها ويرضاها لانا قد بينا ان المحبة والرضا
يرجعان الى معنى الارادة وليس مسلم من اطلق ان ربه تعالى يرضى الشتم ويحبه ويحض عليه ويكذب انبياءه عليهم السلام

وقد اورد السمع موكدا لما في العقل في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين وقوله كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها وقوله جل وعز يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا شيء اعسر من الكفر وما ادى الى العذاب
الدائم وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يدل على انه قد اراد من جميعهم العبادة وان كان فيهم
من لم يؤمن لان اللام في ليعبدون هي لام الغرض بمنزلة قول القائل ما دخلت اليك الا لتكرمني وبعض ما ورد
به السمع في هذا الباب يطول واعلم انه تعالى لا يجوز ان يريد شيئا من فعل غير المكلف من البهائم ومن جرى مجراها
من الاطفال لان ارادة ذلك عبث ويجري في القبح مجرى ارادة المباح ولهذا ايضا لا يكرهه وان كان في
افعالهم ما هو قبيح وقد قيل انه متى علم ان لطف بعض المكلفين يتعلق بهذه الكراهة وجب وذلك بان يعلم تعالى انه متى اعلم بعض المكلفين
او جميعهم انه يكره القبائح من البهائم صلحوا في التكليف واعلم ان جميع افعاله المبتداة انما يريدها في حال حدوثها
فاما المتولدات فعلى ضربين احدهما يوجد مع السبب وهذا لا اشكال في ان ارادته تقارنه والضرب الاخر لا يجوز ان
وهو على ضربين متعقب لسببه ومتراخ عنه فالمتعقب الاولى فيه ان يقارن الارادة سببه لانه كالموجود في تلك
الحال فالارادة كانها مقارنة له ويجري مجرى مقارنة الارادة لاول جزء من الحرف فاما المتراخي فانه بتراخيه
وانفصاله عن السبب يجري مجرى المبتدأ فلا بد من مقارنة الارادة له ليؤثر فيه وعلى هذا يجب القول بانه تعالى يريد
فعل الثواب من المطيع قبل احوال فعل الثواب ولا يلزم على هذا ان يكون تعالى فيعرض للثواب الا يكون ثوابا
انه تعالى كلف ليثيب معنى وذلك ان الغرض يكفي فيه ان يريد من المكلف الطاعة التي يستحق بها الثواب مع العلم بانه
يثيبه اذا اطاع ويجعله من صفات المكلفين ومعنى قولنا كلفه ليثيبه انه جعله من صفات المكلف ليفعل ما اراده من الطاعة
التي يستحق بها الثواب فاما ما يريده تعالى من المكلفين فانما يريده قبل حال الفعل لان المقتضي لكونه مريدا لذلك كونه مكلفا
وامره ونهيه ... في ذلك يقتضي تقدم كونه مريدا وكذلك القول فيما يكرهه من افعال العباد وانه يجب تقدمه
قبل انه غير ممتنع ان يكره تعالى منهم القبيح في حال وجوده ... بعد منهم الفعل في حال وجوده اذا علم ان فيه لطفا على
هذا القول يجوز ايضا ان يتقدم ارادته تعالى لافعاله ... من مرادها اذا علم ان في اخباره للمكلف بذلك مصلحة
ولطفا وهذه جملة كافية

فصل في ذكر قوى ما يتعلق به المخالف في الارادة والكلام

عليه قالوا لو جاز ان يقع من العباد ما لا يريده لدل ذلك على ضعفه وعلى انه مقهور مغلوب قياسا على ان من في
الباب وتعلقوا ايضا بانه لو جاز ان يريد من غيره ما لا يقع لجاز ان يريد من فعل نفسه ما لا يوجد والذي يبين الامر في
الواحد وتعلقوا بانه تعالى لو كان كارها للمعاصي لوجب ان يكون من يفعلها مكرها له كما ان من رضي بفعل ما رضاه ...

بفعل ويحظر وتعلقوا بانه تعالى لو كان كارهاً للمعاصي لكان ابياً لها ولوجب ان يكون العاصي قاهراً له على المعصية واذا فعل
ما اباه وهذه علامة الضعف وتعلقوا بانه تعالى اذا ريد اسلام المشركين وقد لهم ولا يتم ذلك الا بوقوع الفعل
يجب ان يكون مريداً لها لان ما لا يتم المراد الا به يجب ان يكون مراداً واذا اراد قتلهم المسلمين فقد اراد
المعصية وتعلقوا بقوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين قالوا وظاهر
هذا القول يقتضي انا لا نشاء شيئاً الا والله مريد له ولم يخص الكفر من الايمان ولا الحسن من القبيح وتعلقوا باطلاق الامة
القول بان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتعلقوا بان من قال لغيره والله لاعطينك حقك غداً ان شاء
الله ثم لم يفعل لا خلاف انه لا يكون حانثاً ولو كان الله تعالى يريد جميع الطاعات والواجبات كما تقولون لكان حانثاً
من هذا القضاء والدين اذا كان متمكناً منه وكان يجب كونه حانثاً **الكلام على ذلك** يقال لهم فيما تعلقوا به اولاً
انكم لم تردوا اصل الدعوى وما ترجعون اليه من ان [illegible] في هذا الباب غير مسلم لا عقلاً ولا عرفاً لانه ليس كل من اراد من
ان يفعل غيره ولم يقع يدل على ضعفه وفي الموضع الذي يدل على ذلك ليس العلم ان مراده لم يقع والذي يدل على
ما ذكرناه ان الملك متى اراد من رعيته ما يعود عليهم نفعه ولا يتعلق شيء من اغراضه بان يفعلوه طوعاً واختياراً مثل
ان يريد منهم الصلاة والحج والتصدق بشيء من اموالهم فان لم يقع ذلك لا يدل على ضعفه ولا نقصه وهذا
معلوم ضرورة وانما يدل على ضعفه ونقصه ان يريد منهم ما يعود عليه نفعه مثل ان يجاهدوا اعداءه الذين [illegible] فان الضرر
منه فهو مستضر بان لا يقع هذه المحاربة والمدافعة ويدل ذلك على ضعفه من حيث كان لا يمكنه دفع ذلك بنفسه الا انه
مع وقوع الضرر ولو قدر لما اراد ان يريد منهم على وجه الاكراه ان ينصروه ويدافعوا عنه واذا لم يقع ذلك دل على انه
لا يكونون مكرهين لا يتمكن منه ولا يقدر عليه فيدل على ضعفه ونقصه ومن حمل نفسه على ان الملك اذا لم يعظم
السلطان متى اراد من رعيته المكروه الضعيف الاختلاف الى مساجد المسلمين [illegible] الاختلاف الى البيعة او
الكنيسة فان الملك يضعف بذلك وتحقيقه [illegible] خارج عن حد [illegible] الى المعاندة ومتى قيل ان من [illegible] اضعف
لحقه [illegible] العبادة [illegible] يرجع الى احوال الملك [illegible]
عبارة وكيف يدل على ضعف احدنا ما لا يتعلق به ولا نفعه يرجع اليه ولو دل ان لا يقع مراده على ضعفه لدل
وقوع مراده تعالى على قوته على ان هذا القول يوجب عليهم ان يكون اشد [illegible] وقوع [illegible] يدل على ضعفه كما
يدل مثل ذلك في الشاهد واي فرق بينكم في الفصل بين الغائب والشاهد في الامر والنهي ان [illegible] في
الارادة لان احدنا لا يامر [illegible] يدل على الضعف من حيث [illegible] في الارادة لان احدنا

بامر الا بما يريده وان القديم تعالى يامر بالشيء وان لم يكن مريداً له لانا قد بينا ان الامر لا يكون امراً الا
وفاعله مريد لحدوثه ولانه بذلك دخل في ان يكون امراً فلا فرق بين الغائب والشاهد في هذا الباب
على انهم ان جوزوا ان يامر احدنا بما لا يريده قيل لهم افيدل مخالفته في الامر على ضعفه فان التزموا ذلك
لزمهم مثله فيما يامر تعالى به وان امتنعوا من دلالة المخالفة للامر في ان الامر على الضعف الزمتم عليهم
مثل ذلك في الارادة لان حكمها انه لا يختلف في الامرين بل الحال في المخالفة في الامر اوضح وان
احدنا وان لو كون احدنا امراً في الشاهد بما لا يريده قيل لهم يجب ايضاً استحالة كونه تعالى
آمراً بما لا يريده لان ما يجعل ذلك في بعض الامرين يجعله في كل امر بعده فان النبي عليه السلام كان يريد
الايمان من الكفار ولم يدل امتناعهم من جهتهم على ضعفه وغلبته وقهره على ان هذا يوجب عليهم ان يكون تعالى
من حيث امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ان يكون امراً لهم بان يقهروه ويغلبوه وكذلك اذا كان
تعالى قادراً على اقدارهم على ذلك ان يكون قد اراد ان يقدرهم على غلبته وقهره وهذا واضح الفساد
فالجواب عن الشبهة الثانية ان الوجه الذي من اجله قلنا انه متى اراد من غيره
ان لا يقع لحقه النقص انه ما في [illegible] يريده من افعال غيره ان يفعله على سبيل الاختيار وذلك انه متى اراد شيئاً
ودعاه اليه الدواعي فلم يدخل [illegible] الا ان يعرض ما لا يجوز عليه تعالى من فقد قدرة او علم او آلة وما جرى مجرى
الآلة من الوصل الى الفعل او منع من هو اقدر واذا لم يجز عليه تعالى احد هذه الامور التي لاجلها لا يقع
مراد احدنا من غيره لم يجز ان ما يريده من فعله لا يكون ونحن نعلم انه لو اراد من غيره شيئاً على سبيل الالجاء
لدل ان [illegible] على فعل ما يدل عليه [illegible] ما يريده من فقده [illegible] يتعلق ذلك بفعله من حيث كان من قصد
الى الجاء غيره الى الفعل لا بد ان يفعل ما به يصير الغير ملجأ اليه فلم يقع ما يريده منه على سبيل الالجاء
لكان انما لا يقع لانه لم يفعل ما يلجيه به اليه وانما لا يفعل ما يلجيه الى الفعل لمراده لاحد الوجوه المتقدمة من فقد
قدرة او ما جرى مجراها مما يقتضي النقص فلهذا اجرى اشتمال مراده من غيره على سبيل الالجاء مجرى ما يشتمل مراده
من نفسه وفارق الامران جميعاً ما يريده من غيره على سبيل الاختيار **والجواب عن الشبهة
الثالثة** ان المكره من اكره غيره على الفعل وحمله على فعله وليس هو من فعل ما كرهه ولهذا لا يكون الكفار
مكرهين للنبي عليه السلام من حيث فعلوا من الكفر ما كرهه ولا مكرهين للمؤمنين والعبارات والاسماء لا مجال
للقياس فيها فلا يجب حمل يكره على يسخط ويرضى الا ترى انهم لم يعلقوا على من اراد شيئاً من غيره ففعله ضد ما [illegible]

على من يخط شيئا او رضيه ولو حمل ابي على الكراهة في هذا الباب على الارادة لكان اولى على انه يلزمهم ان قد شاء
من كونه آمرا الملك ربا كراهة اذ كان امرا لهم بالايمان الذي يكرهه على مذاهبهم والجواب
عن الشبهة الرابعة ان الاباء ليس من الكراهة في شيء وانما المراد به المنع والامتناع ولهذا تمدح
العرب الرجل بانه ابي الضيم وقال الشاعر وان ارادوا ظلمنا ابيناه ولا مدخل في كراهة الظلم في
الارادة له لان الضعيف والعاجز يكره هذه الاشياء وانما اراد ابيناه المنع وانما اشكل احد الامرين
بالاخر من حيث كان من ابي الشيء وامتنع منه او منع لا بد من ان يكون كارها له والقديم تعالى وان كره
المعاصي فما منع منها فلا يوصف بما يفيد ذلك والجواب عن الشبهة الخامسة
ان الذي ذكروه معلوم ضرورة خلافه لان النبي عليه السلام كان يريد جهاد الكفار وان لم يرد وقوع
المنكر واحدنا يريد اختيار الزاني من الحبيبه وان لم يرد ما يوجب ذلك وكذلك يريد ايقاع الحد لمن استحقه
وان لم يرد ما يوجب الحد واذا جاز ان يكون احدنا يريد المسبب اذا قصد الغرض على بعض الوجوه
وان لم يرد سببه فاولى الا يجب ارادته لما ليس بسبب لما يحصل عنده مراده والجواب عن الشبهة
السادسة ان قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله راجع الى ما تقدم من قوله لمن شاء منكم ان
يستقيم فكانه تعالى قال وما تشاؤون الاستقامة الا ان يشاء الله وانما وجب رده الى ذلك لانه غير مستقل
بنفسه وما تعلقت به المشبهة غير مصرح به فاذا تقدم ما يمكن تعلقه به كان اولى على ان ذلك لو اوجب لحمل
الا به على الطاعات دون المعاصي لما ذكرناه المتقدم والجواب عن الشبهة السابعة ان اجماع الامة
على اطلاق القول الذي ذكروه غير مسلم ومعلوم ان اهل العدل لا يطلقون ذلك كما لا يطلقون ان كل شيء بقضاء
الله وقدره وانما يطلق ما جرى هذا المجرى العامة ومن لا يعرف ما ياتي ويذر ومن اطلق ذلك فهو يطلق
القول بان كل شيء باذن الله وامره وانه لا مرد له فيجب الا يحتج بذلك في انه يامر الكفر ربا لايمان
وان الكفر مما امر به ومن الظاهر على لسان الامة قولهم نستغفر الله من جميع ما كره اليه والاستغفار لا يكون
الا من الواقع وهذا يقتضي انه تعالى قد كره بعض ما وقع منهم ومن دعاء الامة قولهم ايضا اللهم اعفنا مما كره
الى كف فان قيل فما المعنى في قولهم ما شاء الله كان اذا سلمتموه قيل المراد بذلك ما شاء من افعاله
كان وما لم يشاء من افعاله التي ليست بارادة لم يكن لان هذا القول ليس باكثر من القرآن الذي يجوز
تخصيصه بالادلة وقد يجوز حمله ايضا على ان ما شاءه والجأ اليه كان وما لم يشأه ومنع منه لم يكن على انهم

يعدلون

يعدلون عن ظاهر هذا القول على مذاهبهم لانهم يذهبون الى انه تعالى يشاء ما لا يكون وان لا يكون فقد
شاء على هذا ما لم يكن وتركوا الظاهر فلم لا يحمل على ان ما شاء كونه فقد وتحمل على ما شاء من
افعاله والجواب عن الشبهة الثامنة ان مشيئة الله تعالى لقضاء الدين عند ما يستقيم
وانما يوجد عند الالزام منه تعالى بالقضاء وقوله ان شاء الله يقتضي ارادة متجددة مستقبلة فلا يلزم على هذا
ان يكون حانثا ولو قال والله لاقضين الدين ان كان الله قد شاء ذلك حنث متى لم يقضه وليس يمكن
ان يدعي في هذا التفصيل خلاف جميع الفقهاء لانهم لا نص عندهم في ذلك والغرض في تعقيب الايمان وما
اشبهها بذكر المشيئة هو قطع لزوم الكلام وجعله موقوفا فاخبرنا عند الحكم لكانه يعرف الشرع صار امارة على ما ذكرناه
من زوال حكم اليمين والذي يبين ذلك ان المشيئة قد يدخل في اليمين على الماضي ومعلوم ان الشرط المتجدد
لا يجوز ان يعلق به امر ماض في قصد الايقاع الا يرى ان رجلا لو قال لزيد الدار امس ان كان كذا وكذا مستقبلا فعلم ان المشيئة
لم يرد بها الشرط وانما يفيد ما ذكرناه من التوقف وقطع لزوم حكم الكلام وقد حكي عن ابي علي انه كان يقول
ان الحالف على هذا الوجه انما لم يحنث لانه يحتمل ان يريد ان شاء الله ان يلجئني او لطف لي في
الفعل والامتناع الا يكون لطف في الفعل في تحصيل الشرط فلهذا لم يكن حانثا ولو انه قال بعد اليمين ان كان الله
قد شاء من قضاء الفعل الذي هو قضاء الدين لوجب ان يكون حانثا اذا لم يقضه وكل هذا بين

باب الكلام في الكلام واحواله واحكامه

اعلم ان الصوت معقول
لانه مسموع مثبت بالادراك وقد يسمع ممتدا غير منقطع وقد يسمع منقطعا ثم قد ينقطع على وجه يكون حروفا
متميزة متعينة كالمسموع من الباء والواو وغيرهما من الحروف وقد ينقطع على غير متميز كصرير الباب وما اشبهه
وقد يحدث هذه الحروف منفصلا بعضها من بعض وقد يتوالى حدوثها فيوصف عند التوالي بانها منتظمة
متالفة وذلك لتقدم حدوثها وتاخره واذا كانت هذه الجملة معقولة فالكلام ما انتظم من حرفين
فصاعدا من هذه الحروف المعقولة ولا بد من اشتراطه وقوعه ممن يصح منه او من قبله الافادة واعتبرنا شرط
الانتظام لانه لو اتى بحرف ثم اتى بعده بزمان بحرف آخر لم يوصف فعله بانه كلام وذكرنا الحروف المعقولة
لما قدمناه من ان اصوات بعض الجمادات ربما قطعت على وجه يلتبس بالحروف الا انها لا تتميز وتنفصل
فصل الحروف التي ذكرناها وقولنا حرف وان كان في الاسماء المشترك فمرادنا به طرف الشيء وجانبه
والنحويون يعبرون به عن الداخل على الجمل المفيدة لتعيين فوايدها ويشيرون بذلك الى ما هو عندنا كلام ومركب

من اكثر من حرف واحد فمرادنا بهذه اللفظة لانا نشير بها الى المعقول من اللغة اذ اللغة المسموعة المتميزة ولا نشترط فيه وقوع
ذلك ممن يصح الافادة منه او من قبيله فلا يلزم ان يكون ما يسمع من بعض الطيور من الحروف المنتظمة كلاما لانه
وغير الكلام وذكرنا النيل دون الشخص لان ما يسمع من المجنون والمبرسم يوصف بانه كلام وان لم يصح منه الافادة وهو على
ما هو عليه لكنها يصح في النيل ويبين [illegible] والذي يدل على صحة هذا الحد انه متى تكاملت شروطه صح مع ذلك الوصف
بالكلام ومتى اختل بعض الشروط لم يوصف بذلك فان قيل يلزم على حدكم ان يكون الاخرس متكلما لانه قد يصح ان يقع
حرفان منتظمان من حروف الشفة كقوم وبيت قلنا قد اجيب عن ذلك بان الاخرس في اصل الحد بان الكلام ما تألف
من حرفين مختلفين فصاعدا ويبطل على هذا الجواب انه غير ممتنع ان يقع من الاخرس حرفان مختلفان من حروف الشفة
والجواب الصحيح انه لا خلاف بين اهل اللغة في ان الاخرس والعاجز والميت قد يقع منهم ما هو من قبيل الكلام نحو ان يقبل
احدهم بسبب الكلام ثم [illegible] في الثاني او يعجز او يموت فيكون ما يتولد في الثاني كلاما وهو متولد لما [illegible] اذا
كان الكلام مما يكون [illegible] التي يفعل الكلام بها فاذا كان الكلام متكلما بما يكمل [illegible] الكلام جاز ان يكون متكلما بالكلام الكثير
وبعد الاوقات الكثيرة من حال موته او عجزه او سكونه وذلك لمن يفعل الكلام في الصدى وعلى هذا لا يمتنع ان
يقال في الاخرس انه متكلم بالحرفين من حروف الشفة لان الاخرس لا يمتنع من ان يقع [illegible] الكلام على هذا الوجه ولا يمكن
تقييد ذلك [illegible] الابهام والتبيين لا يمتنع في حدنا قولهم في الامر فرع فان ذلك كلام ومن [illegible] انه حرف واحد
وذلك ان المنطوق به في هذا القول حرفان على الحقيقة لان الهاء التي تلحقها عند السكت هي حرف وان لم يثبت في
الكتابة والنطق بحرف واحد لا يمكن لانه لا بد من الابتداء بمتحرك والوقف على ساكن وهذا الجواب [illegible]
به ابو هاشم عن ذلك من قوله ان الاصل في هاتين اللفظتين عند الامر بهما اوقي وارعي وانما وقع الحذف لضرب من
التصرف والمحذوف مقدر في هذا الكلام مراد فاذا الامر الى ان الحرف الواحد لم يفد ولا يجوز ان يحد الكلام بانه
اصوات متقطعة وحروف منظومة لان الحروف لا يكون حروفا الا وهي اصوات متقطعة فذكر الاصوات لا معنى له ولان
الكلام لا يتبين بكونه صوتا وذكر ما لا يتبين في الحد يجري مجرى ان نذكر فيه كونه عرضا وحدوثا ولا يجوز ان يشترط في حد
الكلام كونه مفيدا على ما حكي في بعض كلام ابي هاشم لان اهل اللغة قد قسموا الكلام الى مهمل ومستعمل فلم يسلبوا ما لا يفيد منه
اسم الكلام ولان الكلام انما يفيد بالمواضعة [illegible] كونه كلاما لا تأثير لها في كونه صوتا ولانهم يصفون
الهذيان الواقع من المجنون كلاما مع ارتفاع الفائدة ولا يجوز ان يحد الكلام بانه [illegible] ولان ذلك ينتقض
بالاشارة والكتابة والعقد بالاصابع ويوجب المهمل وكلام الساهي لا يوصفان بانهما كلام على الحقيقة ولا يجوز

ان يحد

ان يحد الكلام بانه ما يوجب كون المتكلم متكلما لانه احالة على مبهم والسؤال بعد باق ومتى قيل فيه الذي يوجب كون المتكلم متكلما
ما هو وما جنسه لم يمكن من البيان به ولا يجوز ان يحد بانه ما يقوم بذات المتكلم لان ذلك اضافة الى المتكلم ويجب ان يعقل اولا
ثم تضاف على ان ذلك ينتقض بكل شيء قام به من العلم والقدرة والحياة وينتقض بالكلام الموجود في الصدى لان الكلام في
موضع من المواضع لا يقوم بذات المتكلم لانه يحل اللسان وليس اللسان هو المتكلم فان قيل قد بينتم الكلام على ان الكلام
هو الصوت اذا وقع على بعض الوجوه وابو علي يخالف في ذلك ويذهب الى ان جنس الكلام يخالف جنس الصوت قلنا
لو كان الامر على ما ذكره ابو علي وقد علمنا ان كل جنسين لا تعلق بينهما يصح وجود كل واحد مع فقد الآخر لوجب ان يصح وجود الكلام
عاريا من الاصوات المتقطعة او وجود الاصوات المتقطعة عارية من الكلام وفي استحالة ذلك دليل على ان الجنس واحد وبعد
فالطريق الى ان المحكي هو الاول وان [illegible] السكون من جنس الكون وسنستقصي الكلام في ذلك في باب الحكاية والمحكي ان شاء الله
فاما الرد على من ذهب الى ان الكلام معنى في النفس فواضح والذي حمل القوم على اظهار هذا المذهب الذي ليس بمعقول
هو ظهور ادلة اهل الحق على حدوث الكلام المعقول فلم يتمكنوا من الجمع بين القول بقدم القرآن والقول بانه من جنس الاصوات
المتقطعة [illegible] ذلك وظهوره [illegible] ولم يتمكنوا ان يجعلوا الكلام في ذاته [illegible] الى المذهب [illegible]
لان الحق لا يختلف فقالوا ان كلام الله غير الصوت المسموع وانه معنى في النفس والذي يدل على بطلان هذا المذهب
انه لو كان الكلام معنى في النفس زائدا على ما في النفس الموجودة في القلوب من العلم والفكر والارادة لوجب ان
يكون الى معرفته طريق من ضرورة او دليل ولو كان معلوما ضرورة لاشترك العقلاء في معرفته ولما حصل الخلاف فيه
والمعلوم خلاف ذلك ولو كان عليه دليل لوجب ان يكون من ناحية حكم يظهر له يتوصل به الى اثباته كما يتطرق بالاحكام
سائر الذوات الى اثباتها ومعلوم انه لا حكم له معقول يمكن ان يثبت الكلام في هذا الباب على انه لا فرق بين هذا
القائل وبين من اثبت الصوت معنى في النفس غير المسموع المعقول وكذلك سائر اجناس الاعراض فان قيل
هذا الصوت المسموع طريق الى اثبات الكلام القائم في النفس قلنا ليس يخلو من ان يكون طريقا اليه بان يعلم عنده
او يستدل به عليه والاول يقتضي ان يعلم كل من سمع الكلام الذي هو الصوت شيئا آخر عنده ومعلوم خلاف ذلك وان
كان دليلا عليه فالكلام المسموع انما يدل على ما لولاه لما حدث وهو القدرة او لولاه لما وقع على بعض الوجوه وهو العلم والارادة
ولا دلالة بعد ذلك على شيء من المعنى فان قيل كل عاقل يجد من نفسه قبل فعله الكلام امرا طالبا له وكذلك قد يدبر في نفسه
ما يريد ان يتكلم به قبل وقوع الاصوات وظهورها قلنا [illegible] الامور التي يجدها الانسان من نفسه عند الكلام معقولة وهي العلم
بكيفية ما يقوله من الكلام او الظن او الارادة او الداعي الى فعل الكلام او الفكر او الروية في اتمامه وكيفية فعله فان

استشهر البعض بما ذكرناه بان الكلام يصح المعنى وما ادى اختلاف الى العبارة وان اريد غيره فليس يعقل سوى ما ذكرناه على ان احدنا ربما
حدث نفسه بما يريد ان يلفظ به ان يفعل حروفا خفية داخل صدره ويقطعها بالنفس ولا يمتنع ان يكون من ادعى الكلام في النفس
تلك الحروف لطيفة مما يتكلم به وان لم يسمعها غيره ولهذا اعتقد زعل من حيث انه يمكن ان يحدث نفسه كما يحدث في الكلام
المسموع فهذا المراد بالكلام في النفس قبل التلفظ بها وما قدمناه من الفكر لانما هو وما عدا ذلك ليس بمعقول فلم يرد ما اوجبه
ان ينبئه على ان احدنا قد يحدث نفسه بما يريد ان يكتب رقعة فيظن انها مصورة في نفسه قبل ان يكتبها ولا يجب لذلك
ان يكون الكتابة التي في الكتاب بمعنى في النفس فما انتظار العقول فما يظنه متوهم في معنى الكلام في ذلك من الاحتجاج لانه يوصل الى
اثبات المعاني بالعبارات ومعلوم فساد ذلك على ان المطلق لهذا القول لا يخلو من ان يكون مطلقا او على علم بان في
النفس كلاما او عن غير علم فان كان عن غير علم فلا اعتبار بقوله ولا حجة في اطلاقه وان كان عن علم لم يخل من ان يكون ضروريا
او مكتسبا بالادلة ولو كان ضروريا لاشتركنا فيه وقد بينا انا لا نعلم ما يدعونه وان كان مستدلا بدليل وجب ايراد ذلك الدليل
الذي اقتضى لمطلق هذه العبارة العلم فان الحجة فيه دون غيره وبعد فان الذي يتوهم في معنى الكلام وجاحيص وهو انه عازم على
او عالم بامر اراد التاديه اليك ولهذا لو بدلوا هذه اللفظة ببعض ما ذكرناه لم تنت ... على انهم يقولون في الغني سفري
الى بلد وركوبي الى فلان ولا شيء من الافعال الا ويمكن استعمال هذه اللفظة فيه على هذا الوجه فوجب على مقتضى استناده لانهم
ان يكون ذلك اجمع معاني في النفس فاما قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فانما يقتضي ان قولهم ليس في قلوبهم
ونحن متفقون على ذلك ولا دلالة فيه على اثبات قول لهم في القلب الا من طريق دليل الخطاب وليس يصح على ان المعنى انهم
انهم ينافقون ويظهرون ما لا يعتقدون على العلم بصحته فاما التعلق بقولهم في انك اذا تكلم فهو صحيح لان المراد بذلك
امكان الكلام منه وما سواه فانما هو على طريق المجاز والاتساع كما يقال في الممسك عن الكلام انه صامت ويقال في
ذلك في حال هو فارغ من تلك الاحوال فان قيل الذي يدل على اثبات واسطة بين الفكر والعبارة ان احدنا قد يفكر
في ان الكلام ثم يعبر عنها العبارة عنها حتى يوردها في نفسه قيل ما اشير اليه لا يخلو من ان يكون فكرا انما يتغير بحسب الاول
ويكون فكرا في تخليص العبارة عن الدلالة او فكرا في استحضار ما علمه وجمع المنتشر منه الى خاطره او يكون بذكر الجملة استدلاله
التذكر غير التفكر او يكون حديث النفس الذي بينا انه كلام خفي وما عدا ما ذكرناه لا يعقل ولا يمكن اثباته على انه لو كان الكلام
معنى في النفس لم يمنع منه الخرس ولا السكوت كما لا يمنعان من الارادة وافعال القلوب ومعلوم تنافي ... منهم الاخرس
او الساكت بانه متكلم وكان ايضا غير واجب في هذه العبارة المسموعة ان تطابقه لانه لا نسبة بينهما ولا علقة فكان لا يمتنع ان
يكون مخبرا بانه وان كان امرا قبله وكذلك سائر اقسام الكلام وكان ايضا لا يمتنع انتفاءها فيكون مخبرا بانه غير ...

الكلام وان لم يكن في نفسه كلام لانه لا تعلق بينهما يقتضي الا توجد العبارة الا مع وجود ذلك المعنى

فصل في ذكر جملة من احكام الكلام وجنسه الذي هو الصوت وتقوية احكامها

اعلم ان الصوت عرض ومن حكمه
الا على جسم وقد دللنا على ذلك في صدر الكتاب بما اوجب بينا ان الجسم لا يجوز ان يكون متقلبا بما على ان الاصوات فيها
متماثل ومختلف ومنها عنه الا انه متضاد ويعتمد في ذلك على طريقين احدهما ان محل الصوت على اللون عند الادراك
كل واحد منهما بصوره على حاسة واحدة ويتفق متضاد ومختلفة كما يتفق ذلك في سائر المدركات بحاسة واحدة كما يتفق ذلك
من الالوان والطعوم والروائح والطريقة الثانية ان الصوت مدرك فهو بمنزلة محل واحد اوجب مختلفة متنافية استحالة اجتماعها
في المحل الواحد في الوقت الواحد الا بقيد ذلك دلالة وما دلالته على الالوان على تضاد الاصوات في التضاد على الالوان وما اشبهها لان ما
توصل به الى التضاد في الذوات والمحل فيها لان فيها الامتناع ما لا يوجب ما لا في المحل يتعلم تضادها بينا في الوجب
عنها الاصوات ان المختلف ليس لا يعلم ويتعلع على ان محلهما واحد فيتطرق الى التضاد كما بالشيء اجتماعهما في المحل الواحد في
الوقت الواحد لانه غير ممتنع متابدة بكل الحروف وان يكون لكل حرف يحتاج الى بنية مخصوصة وفيه نظر والاقرب التوقف في
تضاد المختلف من الاصوات فاما الدليل على ان في الاصوات متماثلا فهو انا قد علمنا اشتباه بعضها ببعض على حاسة
الادراك وقد مضى ان الادراك يتعلق باخص اوصاف المدرك وان المتجانس على الادراك اذا اشتبه الوجه المعقول له
مشتبه متماثل وبهذه الطريقة يعلم ان فيها مختلفا من حيث لم يشتبه على حاسة الصوت ما لا يجوز وجوده الا في محل
يدل على ذلك ان بعضه قد يثبت بالا يشبهه انه يوجد في المحل لانه تولده من اعتماد الجسم ومصادمته لغيره ولا يدل الصوت يختلف
باختلاف حال محله الا ترى ان ما يتولد من الصوت في الطست يخالف ما يتولد في الحجر لاختلاف المحال واذا ثبت ان ذلك في
البعض ثبت في الجميع لان كل مشتق في انه لا يوجب حالا للمحل ولا جملة وان ثبت ان ظهر هذه العلة على الالوان فان
لك ذلك ويرجح ان ذلك في الاصوات متعذر ان يمكن ذلك في الدلالة على افنائها الا في المحل لان الدليل انما دل على ان يكون
ينتهي الى المحل ولا يوجد الا فيه وهو ما اقتضاه التضاد وانه في محل فيكون الاصوات لو ظهر تضادها كالالوان
في الدلالة على احتياجه الى المحل يستحق بحلولها فيه من شيء من المحل والصوت مما لا يحتاج جنسه الا الى المحل دون غيره ولذلك كان الكلام
وهو مذهب ابي هاشم اخيرا وعنده ابي علي ان الصوت يحتاج في المحل الى بنية وكذا الكلام لذلك اذا وجد مع الصوت
فانما اذا وجد يحتمل او محفوظ فمن يحتاج الى ذلك والذي يدل على نفي حاجته الى غير محله انه مما لا يوجب حالا لغيره فجرى
مجرى اللون في انه لا يحتاج الى سوى محله لان كل معنى احتاج الى غير محله لا بد من ان يكون مما يوجب حالا على ما نعلم في الارادة
والحياة وليس يحتاج الصوت او الكلام الى الحركة وهو ما يوجد مع ضدها ومن شأن المحتاج الى غيره الا يوجد مع ضده

هذا اعترض عليه بحاجة الصوت الى المجاورة وان وجد مع المتضادات منها فاجيب عن هذا الاعتراض بان الصوت
لا يحتاج الى غير المجاور وانما يحتاج الى تحته والحي وهذا الحكم يحصل في غير المجاورات وهذا الجواب يدل على انه تنبيه على
ان الصوت لا يحتاج الى الحركة بان يقول انه لا يحتاج الى غير المحل لكنه يحتاج الى كون الجسم كائنا في المكان بعد ان كان
في غيره بلا فصل وهذا الحكم معقول يحصل عند التضاد من الاكوان والتماثل كما يحصل في المجاورات وانما احتاج الصوت
معنى الى الحركة لانها كالسبب فيه من حيث لا يمكن فعله الا متولدا عن الاعتماد على وجه المصادمة والاعتماد يولد الحركة
فلهذا اجري مجرى السبب وان كان لا يمتنع ان يفعله الله تعالى من غير حركة ثم الابتداء ان يفعله من غير تولد عن الاعتماد وكما يفعل
تعالى ما يقع منا بآلة من غير آلة وهذا ذكرناه هو العلة في انقطاع الطنين بسكنة فليس يمتنع ان يوجد الثقيل من الصوت ما يتبع
السكون وهذا لا يكون الا عند تناهي الصوت وانقطاعه فاما ان يوجد مع السكون حالا ابتداء فلا فانه لا يحل في
فعلا لان العلة التي ذكرناها وانما لم يصح ايجاد الكلام الا في محل بنية مخصوصة كما ان لان ذلك آكد من احتمل الكلام
ومن احتاج الى الجمل في بعض الافعال الى الآلات لم يمتنع حاجته منا الى بنية مخصوصة وذلك لا يمنع ان يفعله الله تعالى
المستغني في الافعال من الآلات في كل محل من غير ان يبنيه لانه الوجه الذي يحتاج فيه الى البنية لا يثبت فيه تعالى و
الاصوات مدركة بحاسة السمع وهذا مما لا شبهة فيه لانا نفصل بين المختلف منها عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع
والا نفصل بين الالوان المختلفة على هذا الوجه الا ما لم يمكن مدركه وهي مدركة في محالها من غير حاجة الى الاستدلال لانا نفرق
مع السلامة بين جهة الصوت والكلام ومكانه كما انا نعرف من اي جهة اشتمل الحمل حوشا مما بلا فيها من الاجسام
التي تدرك منها الحرارة والبرودة وايضا فقد كان يجب على هذا ان تجوز اشتغال الكلام او الصوت الى بعض الحاضرين
دون بعض حتى يكون مع القرب والسلامة يسمعه بعضهم دون بعض وان تجوز اشتغال محل بعض الحروف دون بعض حتى يجب
الكلام مختلفا فاما العلة في انا نسمع القصار من بعيد يضرب الثوب على الحجر ثم نسمع الصوت بعد مدة ويسمع تصل السمع في
ان الصوت يتولد في الهوى الى الحد المخصوص ويمنع في ادراكه فاذا تولد فيها ترتيب متى ادركناه في محله وان لم ينفصل من حاسة
سمعنا فالذي يدركه بعد مدة هو غير الصوت الذي تولد عن الصكة الاولى لان ذلك انما لم ندركه لبعده حتى قرب بالتولد
ادركناه ولذلك ايضا ندرك الصوت في جهة الريح اقوى لانه يتولد فيها حالا بعد حال فيكون الى الادراك اقرب واذا
كانت الريح في خلاف جهته ضعف ادراكه وانما لم ندركه اذا تولد فيما بعد عنا البعد المخصوص لما يمنع من الادراك ولا
يجوز في الاصوات البقاء لانها لو بقيت لادركها مع السلامة وارتفاع الموانع كالمستمر ادراكه على الدوام ويعلم خلاف
ذلك ولو كان مدركا على الاستمرار لم يتبع منه فهم الخطاب لانا كنا ندرك حروف الكلمة مجتمعة فلا يكون الكلمة بان يكون اولا

بلغ

بان يكون اول من راده وان كان من الكلام ما قبله لان لا يتشوش الاول ومعلوم انه لا قدرة لنا على غيره فوجود الاصوات التي تقع
من افعال العباد الا متولدة والذي يدل على ذلك تعذر ايجادها علينا الا بتوسط الاعتماد والمصادمة ولان الاصوات
تقع بحسب ذلك فيجب ان يكون مما لا يقع منا الا متولدة كالآلام والكلام مما لا يوجب حالا للمتكلم لانه لو اوجب حالا
لوجب ان يكون الى اثباتها طريق من ضرورة واستدلال ومعلوم تعذر ذلك ايضا فكل معنى اوجب للحي حالا
فانه يصح العلم بتلك الحال من غير علم بالمعنى كما يعلم القادر قادرا والعالم عالما والمريد مريدا قبل العلم بالمعاني الموجبة لها والاول
وفي تعذر العلم بانه متكلم الا بعد العلم بكلامه دليل على انه لا يوجب حالا وايضا فلو كانت هناك حال لكان العلم بانه
متكلم موقوفا عليها وكان لا يمتنع ان نعلمه متكلما وان لم نعلمه على تلك الحال ومن لم يعلم تعلق الكلام به وهو يجب ان لا يعلم
تعلق الكلام به من لا يعلمه متكلما وان لم يعلمه على تلك الحال دون ذلك فاما وبعد فلا فرق بين من ادعى في الكلام انه
يوجب حالا وبين من ادعى ذلك في سائر الافعال كالضرب وغيره وايضا فان الكلام يوجد في الصدى فيكون يجب
المتكلمين به ومن شان ما ينفصل عن الحي الا يوجب له حالا ولان كل ما اوجب للحي حالا لا يصح وجوده في كل لا حياة له
وايضا فان كلام زيد وعمرو يصح اجتماعهما في محل واحد ومن شان ما يوجب للحي حالا ان يستحيل وجوده متعلقا بالحيين
منه على وجه واحد وايضا فقد كان يجب ان لا يصح وجود الحرف الواحد من احدنا بعد الموت لان الموت يحيل وجود ما يوجب
الحال وايضا فان الايجاب يرجع الى الاجزاء والاجناس دون الجمل فكان يجب في كل حرف ان يوجب حالا وهذا يقتضي
كونه متكلما بالحرف الواحد ويقتضي ايضا في جنس الصوت ان يوجب الحال حتى يكون الصراخ والتصفيق يوجبان الاحوال التي
دون كل ذلك معلوم ولو ثبت تقدم الكلام لوصف به لك ايضا الى انه لا يوجب حالا من حيث نعلم صحة وجود حرفين
ضدين في آلتين لو خلقت له فلو اوجب حرفين ضدين في آلتين لو خلقنا له فلو اوجب حالا لادى الى كونه على حالين متضادين
والكلام انما يتعلق بالمعاني والفوائد بالمواضعة لا بجنسه ولا بشيء من احواله لانه قبل المواضعة لا اختصاص له وانما يختص بمعنى بعينها بعدها
جاز في الاسم الواحد ان يختلف مسماه بحسب اختلاف اللغات وجاز ايضا تبديل الاسماء من مسمى الى غيره بحسب اختلاف
الدواعي وابتداء اللغات واصلها لا بد ان يكون عن مواضعة ولا يجوز ان يكون توقيفا من الله تعالى والوجه في ذلك
ان المواضع لغيره لا بد من ان يعرف قصده ضرورة بالاشارة او ما يقوم مقامها اذ التكليف يمنع من الاضطرار الى قصده
تعالى لانه فرع على العلم بذاته ولهذا قلنا ان خطابه تعالى انما يمكن بعد تقدم هذه المواضعة ليفهم مراده بمطابقة اللغة المتقدمة
وعلى هذا لا يمتنع ان يواضع تعالى على بعض اللغات من بعد اذا تقدمت لانه يكون خطابه على حد ان في المواضعة
التي يجب بها ولو قيل ان الله تعالى اضطر بعد الاحياء من لم يكلفه الى قصده وذاته ثم واضعه في الابتداء على اللغة اذا صح

ذلك لمن علمها لجاز وهذا يوجب ان لا يقع علم ان اصل لغات المواضعة لجواز ان يكون جرت على هذا الوجه والكلام
بعد وقوع المواضعة عليه لا يفيد من اجل تقدم المواضعة فقط بل لا بد من ان يقصد المتكلم به استعماله فيما قررنا المواضعة عليه
ما يكون متعلقا بتميز الصيغة التي متى اردنا مثلا ان نامر او ننهى قصدناها دون غيرها وانما بهذه القصود ان تبين ذلك الجنس
بالمامور به ترقى كونه امرا به فالمواضعة تجري مجرى سمة السكين وتقوم الالات والقصد يجري استعمال الالات يجب
ذلك الا هذا المتقدم والكلام على ضربين مهمل ومستعمل فالمهمل هو الذي لم يوضع في اللغة التي قيل انه مهمل فيها لشيء من المعاني
والفوايد والمستعمل هو الذي وضع ليفيد فايدة ولو كان له معنى وهو على ضربين احدهما لا يفيد الا فايدة الاشارة
هو الذي يسمى اللقب ومن شانه ان يجوز تبديله وتغييره واللغة على ما هي عليه والضرب الاخر يقتضي ابانة مخصوصة لكن
شانه الا يجوز تغيير التبديل والتغير الا بتبديل وينقسم الى اقسام فمنها ابانة موصوف من موصوف لكونه عالما وقادرا وحيا
ومنها ان يفيد ابانة نوع من نوع لكونه كونا ولونا واقتضى ومنها ان يفيد ابانة جنس من جنس لكونها سوادا وجوهر
وتاليف والكلام المفيد ينقسم الى حقيقة ومجاز والحقيقة ما افيد بها ما وضع في اللغة او العرف او الشرع لافادته والمجاز ما
استعمل فيما لم يوضع له في اللغة او العرف او الشرع والكلام المفيد كله يرجع الى معنى الخبر لانه لا يخلو من ان يكون لفظ الخبر او بمعناه
لذلك ومتى تعرفت ضروب الكلام التي يقول الناس هي غير الخبر وجدتها ترجع الى ما ذكرناه لان الجحود والقسم والتمني
والتعجب كله من باب الخبر المحض فاما الامر فيفيد كون الامر مريدا الفعل نفسه بمعنى الخبر والنهي يفيد انه كاره الفعل او
راجع الى معنى الخبر والسؤال والطلب والدعاء يجري هذا المجرى فاما العرض فهو سؤال على الحقيقة والنداء اختلف فيه فقيل معنى يا
زيد اعني زيدا او ادعو زيدا وهذا يكون على الحقيقة خبرا وقيل المراد به اقبل يا زيد وعلى هذا المعنى يدخل في اقسام الامر
واما التخصيص فهو في معنى الامر لانه يبنى عن ارادة المخصص للفعل

فصل في بيان حقيقة كون المتكلم متكلما

اعلم ان المتكلم هو موقع الكلام الذي قدمنا بيان حقيقته بحسب دواعيه من قصده وارادته او داعيه
واعتقاداته او غير ذلك من الامور راجعة اليه ويجوز ان يقال في ذلك حقيقته او تحديدا على التفسير الذي في هذا
الكتاب وانما كان يجب ويوجد على هذا الوجه لانه يكون فعلا له وحادثا من جهته جاز ان يقال ان حقيقة المتكلم
من فعل الكلام انتهى الى غاية ما يقتضيه هذه الفايدة وعلمنا بان اهل اللغة لو علموا اتفقوا هذا التعلق المخصوص على
سبيل التفصيل لم يصفوا بهذه اللفظة الا لهذا والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة على طريقة واحدة متى علموا او اعتقدوا
وقوع الكلام بحسب احوال احدنا وصفوه بانه متكلم ومتى لم يعلموا او يعتقدوا ذلك لم يصفوه فجرى هذا الوصف في
معناه مجرى وصفهم لاحدنا بانه ضارب ومحرك ومسكن وانهم يجرون كل ذلك عند العلم بالتعلق المخصوص المقتضي للفعلية

ودعها

ومع ما ذكرناه في الكلام واضافته الى المتكلم تعذر عليها ان نثبت شيئا في سبيل النفيد لان الطريقة واحدة فيما يوجد
ذكرناه وانه لا معنى يثبت واليه يشير بما ذكرناه الا وقد يحصل العلم بكون المتكلم متكلما به دون ان يحصل بذلك المعنى من دون
العلم بانه متكلم ولا يحصل العلم بكونه متكلما لاحدنا الا بعد حصول العلم بوقوع الكلام بحسب احواله فيثبت ما
ذكرناه ولا يلزم على ما ذكرناه اضافة الكلام الى النايم وان لم يصح وقوعه بحسب قصوده ودواعيه من وجهين
احدهما انه لم يشترط في ذكر القصود والدواعي دون جملة احواله والكلام يقع من النايم بحسب ما يجب فتدرجهما
واللغة انما تعرف ذلك بينها وغيره ذلك من احواله والوجه الاخر انا قد احترزنا بذكر التقدير من هذا السوال لان
من المعلوم ان كلام النايم لو كان في صدد لوقع بحسب قصده وانه مخالف لكلام غيره ومما يدل على قولنا انهم يضيفون
الكلام المسموع من المصروع الى الجني لاعتقادهم تعلقه بقصد الجني وارادته وان كان ذلك الكلام مسموعا من لسان
المصروع وحالا في فيه بحيث يحل الكلام الذي يضيفونه اليه اذا كان سليما ولا معتبر بخطايهم في هذا الاعتقاد لانا انما
باستدلالهم على وجه لا فرق فيه بين الصحيح والخطا لان عباراتهم تابعة لاعتقادهم ولا فرق بين ان يكون الاعتقاد
علما او جهلا الا ترى انا نستدل على ان لفظ الاله في لغتهم موضوع لمن تحق له العبادة بوصفهم الاصنام بانها الهة لما اعتقدوا
انها العبادة تحق لها وان كان هذا الاعتقاد منهم في الاصنام باطلا وليس لهم ان ينكروا هذه الاضافة من اهل اللغة لان
يحج بهم الكلام المسموع من المصروع الى الجني ويقولوا انما تعرف ذلك النساء وجهال العامة وذلك ان كل من يحصل
من اهل اللغة وغيرهم كلام احدنا اليه متى اعتقد ان الجني بقصده الى الكلام المسموع من المصروع اضافه الى الجني
دونه ولا شبهة في ان هذه الاضافة تابعة لهذا الاعتقاد وان كل احد وانما نفي الاضافة بحيث ينتفي
الاعتقاد وبعد فلو كان هذا من خطاب العامة الخارج عن مقتضى اللغة لوجب ان يبدا اهل اللغة اضافة
الكلام الى الجني ممن اعتقد ما ذكرناه من لحن العامة وخطايها ونبيه عليه في الكتب الموضوعة في لحن العامة كما نص
على غيره وفي العلم ببطلان ذلك دليل على صحة ما اعتمدناه فان قيل انكرتم ان يكونوا اضافتهم الكلام المسموع
من المصروع الى الجني من حيث اعتقدوا ان الجني قد سلكه وخالطه وان الكلام حال في الجني دونه ويعود
الامر الى ان المتكلم بالكلام من حله الا ترى انهم اذا لم يعتقدوا سلوك الجني له واستراحوا لم يضيفوا الكلام
المسموع من المصروع اليه قيل الكلام الذي يسمع من لسان المصروع يحل واله كالكلام على حد ما يسمع منه ويحل
لسانه اذا كان سليما والجني وان كان سلكه وخالطه على اعتقادهم واعتقدوا ذلك فليس ينتهي الى ان يصير اله
المصروع ولسانه يحل دونه بل اله الكلام في انها تختص على ما كانت عليه والكلام يسمع منها ويوجد فيها على حد

ويسمع في حال صحته فلا وجه لهذه الاضافة الا ما ذكرناه من موافقته لهم ان الجني هو الذي فعل ذلك الكلام دون المصروع
والذي يوضح هذا ان المشعبذة انهم لا يكادون يضيفون الى الجني كل الكلام يسمع من لسان المصروع او قراءة وكلام بان يعتقدوا
انه من مقصود الجني لم يضيفوه الى الجني وانما يضيفون اليه ما يعتقدون انه لا يكون من مقصود غير الجني نحو ان يخبر بغيب
او يخرج سرقة او يدل على مكتوم ونحو ذلك مما لا يسبق الى نفوسهم ان غير الجني لا يعرفه ولا يخبر بمثله ومما يدل ايضا على ان
الكلام يضاف الى فاعله دون من يسمع منه وحله هذه الصفة ان الكلام قد يوجد في الصدا وقد علمنا انه لا يجوز ان
يكون كلاما للمحل ولا لمن فعل ذلك المحل بعينه ولا يجوز ايضا ان يكون كلاما لغيره تعالى لانه ربما كان ذلك الكلام كذبا او
عبثا وهو تعالى منزه عن القبيح ولا يجوز ان يكون كلاما لمن فعل اسبابه ووجد بحسب قصده ودواعيه وليس لهم ان
يشتبهوا من وجود الكلام في الصدا لانا قد بينا ان الكلام هو هذه الاصوات المخصوصة ولا شبهة في وجود هذا الجنس
في الصدا وانما يمنع من ذلك من يذهب الى ان الكلام معنى في النفس غير الصوت المسموع وقد تقدم فساد هذا
المذهب ومما يدل على ذلك ان اضافة الكلام الى المتكلم يتعلق علمنا به وحينه ومنا بدر معقولة والاضافة لم المعقولة
في هذا الباب اضافته اليه من حيث حله او من حيث حل بعضه او لانه اوجب له حالا او من حيث فعله ووقع بحسب احواله
وليس يجوز ان يوصف به من حيث حله لان ذلك يقتضي كون الصدا والجبل الذي حله الكلام متكلما دون الانسان
ولذلك الصدا ويوجب ان يوصف ما علق بهذا الكلام عليه او اضيف اليه من الانسان والصدا [illegible]
والكلام وانما تعلق احكامه عليه لهم حتى يقال انه امر ونهي ومستفهم وصح بالحسن ويذم بالقبيح ويستوجب [illegible]
ذلك كل فاعل لانه معلوم ان محل الفعل من الضرب والقتل وما اشبههما لا يوصف بانه ضارب وقاتل ولا
تتعلق هذه الاحكام من المدح والذم به فقد يقتضي انه لا متكلم في العالم الا يكون الا واحد وهذا الاسم لا يختص
الى بنية مخصوصة على هذا يجب ان يكون قول زيد قائم لا متكلم به لوجود هذه الجملة في محل يتغايره ويستحيل كونها في
محل واحد وهذا لو تم يقتضي ابطال ما ذكرناه يقتضي ان لا يستحق اضافة الكلام الى القديم تعالى ووصفه بانه متكلم لاستحالة حلول
المعاني فيه ولا يجوز ان يكون الكلام كلاما لمن حله لان ذلك يقتضي ايضا كون الصدا هو المتكلم دون الانسان
ولذلك الصدا ويوجب ان يكون تعالى غير متكلم لاستحالة هذا المعنى فيه وقد بطل من قبل ان يكون الكلام يوجب
حالا فلم يبق الا ان المتكلم هو من فعل الكلام ومن يقول ان الكلام يضاف الى المتكلم من حيث قام به ان
لم يرد بقيامه ما ذكرناه وافسدناه من الحلول او غيره لم يمكن في معقول الا ان يستعمل فيه هذه اللفظة من الاضافة
كقولهم قام السيف على الاسطوانة وانه قائم به كقولهم قام البلد بالامير لا يجوز على الكلام وقولهم ان هذا المتكلم من جهة

كلام الله

كلام اجاره عن مهم والسؤال معه باق اذا قيل وكيف صار الكلام له بان فعله او فعل بعضه او اوجب له حالا او فعله
علا من التفسير واعلم ان قولهم له كذا يحتمل امورا مختلفة فبعضه الى الكل كقولهم يد ورجل وبعضي الملك كقولهم دار
وغلام وبعضي النسبة كقولهم له احسان ونحوه وبعضي الحلول كقولهم طعم ورائحة ولون وما يحتمل امورا مختلفة المعاني لا يجوز
ان يكون بالموضع الذي يجري فيه التحقيق والتمييز وكشف الغرض

فصل في اثبات كونه تعالى متكلما والطريق الى ذلك

اعلم انه لا بد من كونه حيا وحرفا واعلى الكلام لا يعلم من قبل ان القادر
لنفسه يجب ان يقدر على فعل كل جنس يتعلق به قدرة العباد ولانه تعالى قادر على اسبابه من الاعتمادات والمصادمات
والقادر على سبب الشيء قادر عليه وليس لاحد ان يقول لم لا يمنع من ذلك من حيث ثبت انه متكلم لنفسه او بكلام قديم
كما تقولون انه من قبل ذلك في العلم وغيره وذلك لان الذي اصلتموه لم يثبت بل ثبت ما ذكرناه وذكر [illegible]
ولكانا بينا فساد ما ظنوا انه يمنع من قدرته تعالى على الكلام وان يفعله ويكون متكلما مع انه متكلم لنفسه لانه لا تنافي بين ذلك
الا وجه له لانا قد بينا ان في قدرته على علمه او قدرته او حياته لو جهه له حالا [illegible] وغيره وان ثبت
انه قادر على الكلام فلو فعله لكان متكلما به لان الحقيقة لا تختلف وقد بينا ان حقيقة المتكلم من كان فاعلا للكلام فهو الطريق
الى اثباته تعالى متكلما من ان يعلم وجود الكلام من فعله على حد [illegible] في كونه محدثا [illegible] وسائر ما يشبهه من
الفعل وانما قلنا ذلك لان الفعل الذي به نتطرق الى اثبات احواله تعالى وصفاته لا يدل على كونه متكلما لان الفعل
انما يدل على اختصاص فاعله بالصفة التي لولاها لما صح وقوعه منه او وقوعه على بعض الوجوه وليس يصح منه لولا كونه
متكلما لا حصلت وما بيناه ايضا من انه لا حال للمتكلم بكونه متكلما يبطل ان يكون الفعل دالا له على ذلك وبهذه الجملة
نعتقد ان كلامه تعالى انما يعلم كلاما له من طريق السمع وبان يخبرنا نبي قد علم صدقه بالمعجز في بعض الكلام بانه مضاف
الى الله تعالى وانه كلامه فان قيل فهذا النبي كيف يعلم في ذلك الكلام انه كلامه تعالى فان قلتم من جهة الملك
قيل لكم والقول في الملك كالقول فيه والجواب عن ذلك ان الملك الذي لا يمنع ان يعلم كلامه تعالى بان يفعل
بتفضل انه كلامه ومضاف اليه وايا به معجز يدل على انه انما فعل لمطابقته ونقصد به فيعلم ذلك انه كلامه وغير ممتنع
ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بان ذلك الكلام ليس بكلام لاحد من المحدثين فيعلم بطريق النظر انه كلامه وهذا
لا يقتضي اضطرارا الى ذاته تعالى في التكليف كما تقتضي ذلك لو قيل انه اضطره الى ان ذلك الكلام كلامه تعالى
لانا قد بينا انه لا يمتنع في بعض الاحكام ان يضطر الى الحسن او القبيح ولم يكلف ان يكون مضطرا الى قصده تعالى وذاته
ليس يجوز ان يستند الملك او النبي على كلامه تعالى بان يسمعه من شجرة او ما جرى مجراها من الاجسام التي يحلها

شبيها من الاشياء المحتج بها في الكلام وذلك ان هذا وان دل على ان ذلك الكلام ليس من كلام البشر فهو غير كاف
في اضافته اليه تعالى لانه لا يمتنع عند السامع له ان يكون المتكلم به بعض الملائكة او الجن ويسمع من ناحية الشجرة لانه يمكنه
او حصل في غلبها

فصل في انه تعالى ليس بمتكلم لنفسه

اعلم ان اثبات الصفة
الى النفس فرع على كونها معقولة ثابتة وقد بينا انه لا حال للمتكلم بكونه متكلما فكيف يقال انه كذلك لنفسه وايضا فقد بينا
على ان المتكلم هو من فعل الكلام واذا قيل انه متكلم لنفسه كان هذا القول متناقضا لان القول بانه متكلم يفيد فعل الكلام
والقول بانه لنفسه ينقض ذلك ويقتضي تفسيره يجري في التناقض مجرى قولنا انه محدث لنفسه وايضا فلو كان متكلما لنفسه
ولا حال للمتكلم من حيث كان متكلما لوجب ان يكون ذاته بصفة الكلام المسموع ومن جنسه وهذا محال لما قدمت ذكره وايضا
وايضا فهذا القول يوجب ان يكون بصفة الحروف كلها مع تضادها ووجه استحالة ذلك ظاهر وايضا لو كان متكلما لنفسه
لوجب ان يكون متكلما بسائر اقسام الكلام وحصره وبطلان ذلك بين لانه يوجب من كل متكلم لا آخر بان يتكلم به ووصفه النفس يجب
شياعها في كل ما يصح فيه وهذا يقتضي كونه متكلما بالصدق والكذب ومخبرا عن كل ما يصح الاخبار عنه على سائر الوجوه في
هذا من الاسمى له ما لا خفاء به مع انه يوجب صحة الثقة بسائر الشرائع والكتب ودفع قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك وليس لهم ان يعتصموا من دخول الكذب كلامه بان يقولوا قد ثبت انه صادق لنفسه لصدقه في قوله
تعالى لقد خلق السموات والارض وانا خلقنا الانسان من نطفة وما شاكل ذلك من الاخبار التي وجدت مخبراتها
على الصفة الاخبار واذا ثبت كونه تعالى صادقا لنفسه امتنع الكذب عليه كما يقولونه في امتناع كونه جاهلا من حيث
انه عالم لنفسه والجواب عن ذلك ان يقال لهم ومن اين لكم انه صادق في هذه الاخبار ولكن لا يكون خبرا على صورة
على ما تقدم في هذا الكتاب وما يؤمنكم ان يكون هذه الاخبار لم يقصد بها الى السموات والارض ولا الى خلق الانسان
فلا يكون صدقا او يكون مقصودا بها غير سموات الارض والانسان حاكيته فيكون كذبا الا ترى ان قائلا لو قال اذا
قال محمد رسول الله لا يقطع على ان قوله صدق حتى يعلم انه قصد به الى النبي عليه السلام بعينه ومتى قصد غيره كان كاذبا
وليس يجوز ان يرجع في كون هذه الاخبار صدقا او في ان الكذب لا يجوز عليه تعالى الى ما يعلم من دين الرسول عليه السلام
والى اجماع الامة وذلك ان نبوة الرسول واجماع الامة فرع في كونهما حجة على كونه تعالى صادقا في اخباره وان
الكذب لا يجوز عليه لان من لا يؤمن منه الكذب ولا شيء يمنع لا يؤمن ان يصدق الكذابين بالمعجزات ويخبر
عن صحة اجماع الامة وهو غير حجة ولا دليل ثم يقال لهم اتقولون ان كونه صادقا لنفسه يقتضي ان يكون مخبرا عن كل شيء
على وجه الصدق حتى لا يبقى ما يصح ان يخبر عنه الا وقد اخبر عنه بالصدق او يصح عندكم ان يكون صادقا في خبر دون آخر

مع كونه صادقا لنفسه فان قالوا بالاول فهو ظاهر الفساد لانه يلزم كل احد لان من المعلوم ان هاهنا مخبرات كثيرة ما اخبر الله
تعالى عنها وكيف يصح هذا وهو يقتضي وجود اخبار لا نهاية لها لان المخبرات وجوهها لا تتناهى على ان هذا او يقتضي من حيث
كان عندهم متكلما لنفسه ان يكون متكلما بالصدق والكذب لانه اذا وجب من حيث كان صادقا لنفسه ان يكون
مخبرا عن كل شيء على وجه الصدق لعله لدخول ذلك الاخبار في باب الصدق لزم ان يكون متكلما بالكذب والصدق
لانه متكلم لنفسه والكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق وان جوزوا الاختصاص في احد الامرين لزم مثله في الآخر وبعد
فلو وجب من حيث كان صادقا لنفسه ان يكون مخبرا عن كل شيء على وجه الصدق لوجب من حيث كان آمرا لنفسه
ان يكون آمرا بكل شيء على كل وجه وهذا يقتضي امتناع كونه ناهيا عن شيء ويوجب كونه آمرا ناهيا بكل ما يصح ان يؤمر به
وينهى عنه واذا بطل ان يكون كونه صادقا لنفسه يقتضي اخباره عن كل شيء وجاز ان يبقى مخبرات لم يخبر عنها لزم ان لا يامنوا
من ان يكون كاذبا في تلك لانه لم يخبر عنها بالصدق ثبت في كونه صادقا فيها كما انه لما كان آمرا باشياء وساكتا عن غيرها لم يمتنع
ذلك من كونه ناهيا عما سواها وما يدل ايضا على فساد قولهم انه متكلم ان ذلك يوجب كونه تعالى متكلما بكل ما يصح ان
يتكلم به في كل حال على كل وجه لان صفات النفس لا تختص في كل موضع يصح فيه وقد علم بطلان ذلك وما يبين هذا الحكم
ان الصفة انما اذا كانت للنفس فدخل تحت تلك الصفة من الصفات احكام يجب ايضا ان يكون للنفس الا ترى انا لو
اثبتنا بعض الاجناس معتقدا لنفسه لوجب ان يكون كونه عالما او جاهلا لنفسه لدخول ذلك تحت الصفة النفسية وكذلك
لو اثبتنا بعض الجواهر كائنا في الاماكن لنفسه اثبتوه لوجب ان يثبته متحركا او ساكنا لنفسه الا ترى انهم لما اثبتوه متكلما
لنفسه وكان كونه مخبرا وآمرا داخلا تحت كونه متكلما جعلوه كذلك لنفسه ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون تعالى من حيث
كان عالما لنفسه ان يكون معلما لنفسه وذلك انا ان ثبتنا في معلم غير انه يثبت في عالم لان معنى معلم انه فعل العلم في الغير
او هو فعل الحجة التي يكون معها النظر الى التصريح والكلام ما هو معنى كونه عالما وليس كذلك متكلم ومكلم لان المكلم
لغيره ان يصير متكلما وان كان المكلم اخص من متكلم فيجب ان يكون الصفة التي هي للنفس من كانت العامة كذلك وليس لهم ان يقولوا
هو متكلم لنفسه ومكلم بان فعل التكليم وهو غير الكلام كما قلتموه في عالم ومعلم وان التعليم غير العلم وذلك ان الذي قلناه معقول
مفهوم والذي قالوه لا يعقل لان التكليم ضرب من الكلام ولا يعقل تكليم ليس بكلام ولولا ان الامر على ما ذكرنا
لجاز ان يكون احدنا مكلما غيره بان يفعل تكليما من غير ان يكون هناك كلام مسموع او يفعل الكلام ويقصد به الى الغير
ولا يفعل التكليم فيكون غير مكلم له وفساد ذلك ظاهر ويلزم على هذا ان يكون كون المعجز معجزا من حيث فعل التعجيز وهو غير
الكلام المسموع فان قالوا نحن نمنع من ان يلزم انه مكلم لكل احد لكن من يصح ان يكلمه وقد علم فيجب بان يكلمهم دائما

وبهذا يقال لهم لا شيء معقول من موجود ومعدوم يكون موقوفا متوصفا اذ ان سؤال الغائب على الشاهد في هذا الباب
وجب ان يثبتوا القديم تعالى لا متكلما ولا اخرس ولا ساكتا فهو متكلم على هذا الوجه واى شيء راموا ان يفصلوا به بين القديم
تعالى وبيننا في هذا الوجه اعتمدناه بعينه فيما تعلقوا به ومنها ان نفي السكوت والخرس عن احدنا في انه بهما يجب
كونه متكلما فهو يوجب كونه في على المتكلم وان يكون ذاتا يجب قصده وارادته او كون الكلام متعولا فيه على حسب ما
بعثه اليه الف واذا اوجبوا كونه تعالى فيما لم يزل متكلما من حيث انتفى عنه الخرس والسكوت قياسا على احدنا فيجب ان
يوجبوا كون كلامه فعلا وحادثا اما بان يفعله او يفعل له واذا لم يجب ذلك فيه وخالف الشاهد لم يجب اثباته متكلما
من حيث انتفى الخرس والسكوت وفارق الشاهد في ذلك وليس لهم ان يقولوا اقل هذا الالزام خاصة انا لا نسلم ان احدنا لا
يكون متكلما الا بان يفعل الكلام لان الله تعالى لو اضطره الى الكلام فيفعله في لسانه لخرج عن الخرس والسكوت وكان متكلما
وذلك انا قد بينا فيما سلف ان المتكلم لا يكون متكلما الا بما يفعله من الكلام دون ما يفعل فيه ثم هذا اذا سلمناه لا
يغني شيئا لان الشاهد يقتضي ان احدنا لا يكون متكلما الا بما يفعله من الكلام ويفعل فيه والغائب بخلاف ذلك
فالالزام متوجه على كل حال ومنها ان احدنا بانتفاء الخرس والسكوت المعقولين عنه انما يجب ان يثبت له الكلام المعقول الذي
هو من جنس الاصوات وقبيلها فاذا قاسوا الغائب على الشاهد في ذلك وجب ان يثبتوا الكلام له تعالى من قبيل الاصوات
وذلك ينقض مذهبهم ونقض ما قدمه فان قالوا الخرس والسكوت اللذان ننفيهما عنه تعالى فيما لم يزل ليس هما المعقولين المخصص
بكاره الكلام فقد مضى ما في هذا وقلنا لهم اذا كان الامر كذلك فمن اين لكم انه تعالى ومما فهو غير مسلم الكلام على الشبهة
الثانية ويقال لهم فيما تعلقوا به ان ما قد وجب الكلام على انه تعالى لا يقوم بنفسه وانه مفتقر الى المحل فمن اين لكم ذلك
فان قالوا لانه عرض والعرض لا يقوم بنفسه قلنا ومن اين انه عرض مع اثباتكم اياه معنى في المتكلم المعقول الكل
لكل الاعراض ثم اذا ثبت انه عرض فمن اين انه لا يقوم بنفسه ومن سلم لكم عموم هذا الحكم في ساير الاعراض وليس
قد دللنا فيما مضى من الكتب بطلان ان ارادة القديم توجد لا في محل وان كانت عرضا والفناء ايضا مما لا يوجد في محل
وان كان عرضا واذا صح ذلك فمن اين انه لا يقوم بنفسه ومن اين انه لا يقوم بذات القديم تعالى وان كان محدثا الا ليس يستحيل
قيامه بذاته تعالى وهو محدث الا كاستحالة قيامه بها وهو قديم وليس الكلام مما اذا قام بالذات لم يخل من ضده كما
تقول في الاكوان ويوجب بذلك حدوث ما لم يخل منها ثم يقول بعد البقاء وزعمهم هذا كله وتسليم ان الكلام محل منفصلا لم
زعمتم انه واجب ان يسبق محله منه او من اخص اوصافه وصف وعلى ذلك فكم الا توصل الى اثبات معنى وهو قوم
الكلام بغير عبارة ولا شبهة في ان المعاني لا تثبت من طريق الحوادث ولا ادلتنا واثباتها ثبت بالادلة

العقلية

العقلية دون العبارات الوضعية ولهذا نعم نطلب المعاني واثباتها على حقايقها من يعرف اللغة العربية ومن
لا يعرفها من الاعاجم ومن لا يفهم شيئا من اللغات كالطرش ثم يقال لهم ما معنى قولكم واجب ان يشتقوا للمحل
من الكلام وصفا اتريدون ان ذلك الوجوب الذي في معنى الحظر والتحريم ام تريدون ان ذلك
لا بد وان يتبع ان القوم يلجون اليه فان اردتم الاول فلا فائدة فيه الا بعد ان تدلوا على عصمة اهل اللغة
وانهم لا يخلون بما وجب عليهم لان وجوب الشيء على زيد لا يدل على حصوله لجواز ان يعصي فيه وان اردتم
الثاني فبعده ظاهر لكل عاقل لان اهل وضع اللغات لم يكن عن الجاء وما لا يهتدى وموقف الاختيار من
القوم والاتيان فكيف يكون ذلك في فروع اللغة ولو قيل بعد على عليهم الالجاء دل على انهم بهذه الصفة ومن
وجه الالجاء لتعذر عليه ولو كانوا ملجئين الى الوضع والاشتقاق لم يكن ذلك الا من حيث وجدناهم يشتقون
في مواضع على وجه الاستمرار وليس كل شيء فعلوه في موضع نظايره واشكاله الا ترى ان عادتهم جارية بان
يضعوا الاسماء والعبارات لما عقلوه وميزوه من المعاني والاحكام ولم يجب ان يستمر بهذه العادة في
كل شيء لانهم لم يضعوا المختلف من الاكوان والاعتقادات في الجهات وانواع الطعوم كلها والاراييح اسماء
كما فعلوا في غير ذلك وليس يمكن ان يدعى ان اختلاف هذه المعاني مما لم يتميز لهم وذلك ان هذا ان امكن ادعاؤه
في الاكوان والاعتقادات فهو غير ممكن في الطعوم والاراييح لان حكمهما حكم الالوان في التميز للمحل مدرك
وبعد فقد تميزت الاكوان المختلفة والاعتقادات في الجهات للمتكلمين بلا شبهة ثم لم يضعوا لمختلفها اسماء
وقد وضعوا الكثير مما عقلوه واستدركوه ووجه الالزام المدعى في اهل اللغة من توفر الدواعي غيره ثابت
فيهم على انه غير مسلم ان اهل اللغة قد اشتقوا للمحل من كل شيء وجد فيه وصفا حتى يحمل على ذلك الكلام لان العلم
والقدرة وما اشبههما لم يشتقوا للمحل شيء منها اسماء وليس لهم ان يقولوا انهم في القدرة والعلم وان لم يشتقوا
للمحل منهما اسماء فقد اشتقوا لما ذلك المحل بعضه فقالوا عالم وقادر وهذا لا يصح في كلامه تعالى لو احدثه في محل
وذلك انا قد بينا في باب الكلام من هذا الكتاب ان وصف العالم بانه عالم والقادر بانه قادر
ليس يشتق من العلم والقدرة وان المستفاد بهذين الوصفين اختصاص الموصوف بحال يفارق بها غيره ولو ردنا
في ذلك ما لا زيادة عليه على انا لو لم ندل على ما ذكرناه لكانت منازعتنا فيه كافية ووقف استدلالهم
او رده مورد المتفق عليه على انه لو جاز اختلافهم في الاشتقاق والاجرى على طريقة واحدة جاز
ان يشتقوا للمحل من غير الكلام وصفا ولا يشتقوا للكلام الا ترى انهم قد يشتقوا للمحل من بعض صفات العرض

دون بعض فلم يشتقوا له من حدوثه وكونه عرضا وكونه نعمة واحسانا وتفضلا وان اشتقوا من صفات له اخرى
واختلاف المعاني اكثر من اختلاف الصفات فاذا جاز ان يشتقوا للمحل من الكلام وان يشتقوا من غيره
وليس لهم ان يقولوا انما راعوا في الاشتقاق للمحل بعض الاوصاف لان ذلك يبطل بملون وكاين
ومتحرك وساكن لان ذلك كله ليس هو اخص الاوصاف ولا يجري مجرى حامض وابيض واسود لانها وصفات
يرجعان الى اخص اوصاف المعنى الحال في المحل وبعد فاذا جاز ان يكون في المعاني ما يشتق منه للمحل اسم كالارادة
وما اشبهها وما يشتق للجملة منه اسم كالعلم وما في معناه فما المانع من ان يكون فيها ما يشتق وحي وميت
وعاقل وغيره قيل الا يصح كلامه وان تبع بعض ذلك وصفة النفس لا يفتقر في ثبوتها الى اكثر من الصحة
فيجب ان يكون متكلما لكل من علمه ولا يختص بذلك المكلفون دون غيرهم ومما يدل ايضا على ابطال كونه
متكلما لنفسه ان ذلك يؤدي الى كونه متكلما فيما لم يزل من غير ان يستفيد بها واه خبره بذلك شيئا ويقتضي
على صفة نفسه بانه متكلم به ولا فائدة كان على نقص ولا فرق فيما يقتضي النقص بين ان يستند الى النفس
او الى المعاني **فصل في انه تعالى لا يستحق كونه متكلما للنفسه ولا لعلة**
اعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة على انه ليس بمتكلم لنفسه بل على انه ليس بمتكلم لا لنفسه ولا لعلة لان وجه
الادلة قائم في الامرين معا الا ما ذكرناه من اقتضاء ذلك لان يكون دالة بصفة الحروف فان هذا الوجه
خاصة لا تاتي في هذا الباب ومما يدل على فساد ذلك زايدا على ما تقدم ان كونه متكلما لا يخلو من
ان يكون واجبا في كل حال او حصل في حال لم يلزم في قبلها والوجه الاول يقتضي كونه كذلك لنفسه لان
هذه امارة صفة النفس وان كان الوجه الثاني لم يخل من ان يجب في الحال التي تجدد كونه متكلما فيها ذلك
كالعلة في كونه مدركا وجوب حصوله عند وجود شرطه او ان يكون بتلك الحال مع جواز ان يكون فيها متكلما
وغير متكلم والشروط واحدة والوجه الاول يقتضي ان يكون هناك امر معقول يقتضي وجوب كونه متكلما كما
قلناه في وجود المدرك وقد علمنا انه لا شي معقول يقتضي وجوب كونه كذلك والوجه الثاني يقتضي ان يكون
متكلما بكلام محدث كما نذهب مثل ذلك في ابطاله **فصل في ابطال قدم كلامه
تعالى** اعلم ان الخلاف في حدوث كلامه تعالى مع الاعتراف بانه من جنس كلامنا وانه هو هذا المعقول
المسموع لا يكاد يقع ممن يحصل من نفسه ولهذا نجد من يخالف على هذا الوجه معتقدا مستقلا لا يصغي الى الحجة ولا
يمكن من المناظرة والموافقة وربما خالفوا في العبارة مع تسليم المعنى واستعوا من اطلاق القول بحدوث

كلام نفسي

كلامه تعالى وان منهم من في ذلك نقصا وتقصيرا بهم وانما قلنا ذلك لان امارات الحدوث في الكلام اقوى واظهر من امارة
الحدث في الاجسام والاعراض لانه يوجد ويعدم ويترتب ويوجد بعضه على بعض وينقسم ويتجزى ويضاف الى الرب ويعلم
تجدده وقد وصفه الله تعالى بانه منزل وانه محكم بقوله تعالى كتاب احكمت آياته وبانه مفعول بقوله تعالى وكان امر
الله مفعولا وصرح بحدوثه في قوله تعالى جل وعز ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وبين
انه تعالى ان الذكر هو القرآن في قوله جل اسمه انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهذا ذكر مبارك انزلناه
وليس لاحد ان يقول انما اراد به ههنا الرسول لا القرآن مستشهدا بقوله تعالى قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلو
عليكم آيات الله مبينات وذلك ان الذكر لا يعرف استعماله في الرسول والآية التي تلوها اكثر المفسرين حملوا الذكر فيها
انما اراد به القرآن وانما نصب رسولا باضمار فعل فكانه قال وارسل رسولا ويقوي ذلك انه قال انزل اليكم ذكرا رسولا
والانزال لا يوصف به الرسول وانما هو من اوصاف القرآن وكيف يحمل ذلك على غير القرآن مع قوله تعالى الا
استمعوه وهم يلعبون وهذا من قوله تعالى وما ياتيهم لا يستعمل الا فيما يتكرر اتيانه والرسول اتيانه واحد فلا يليق معنى
الذكر في الآية الا بالقرآن وبعد فلو سلم ان الذكر مما يعبر به عن الرسول في بعض المواضع لكان من المعلوم انه مجاز وتوسع
ولا يصح ان يكون عبارة عن الكلام فان قالوا الاتيان لا يليق بالكلام وانما يليق بالرسول قلنا قد يستعمل ذلك في الكلام
ايضا بالعرف واذا حسن انه مجاز لكان حمل الآية عليه اولى من العدول فيها الى ضروب من المجازات ومما يدل ايضا
على حدوث ما يعقل من الكلام انه مدرك بالاستماع فلو كان قديما لاستمر ادراكه لان ما يقتضي ادراكه في بعض
الاحوال لو كان شرطا في ذلك لا فرق فيه بين بعض الاحوال وبين سايرها وايضا فلو كان كلامه تعالى وهو من جنس
كلامنا بدلالة قراته به على الادراك قديما لوجب ان يكون كلامنا ايضا قديما لان الجنس الواحد لا يكون قدم بعضه
وحدوث بعض وايضا فلو كان كلامه تعالى قديما لكان وجوده غير مترتب بل في حال واحدة وكان لفظ زيد ليس بان
يكون زيدا اولى من ان يدير او يزد وايضا فان الحروف كخمس المحال والاجتماع وجودها الا قبلها وقد دل على ذلك من قبل
فلو كانت الحروف قديمة لكانت مع ما هو كذلك وايضا فان الكلام مدرك فلو كان قديما لادرك لكنه لم يكن يعلم بالادراك
قديمه وايضا فلو كان الكلام قديما وهو حروف كثيرة لوجب تماثلها من حيث الاشتراك في القدم وهذا اوجب الا فصل
بينها بالادراك وقد علمنا خلاف ذلك فاما من اثبت كلامه تعالى معنى في النفس لا الكلام المعقول فقد الزمه السؤال عن
الكلام فهو له ايضا واضح الفساد لانا قد دللنا على فساد قول من اثبت كلاما في النفس ورددنا على من ذهب الى ان
الكلام مخالف لهذا المسموع المعقول وبينا انه لا سبيل الى اثبات ذلك على وجه من الوجوه والكلام في قدم الذات او

حدوثها فرع على ثبوته واذا لم يمكن اثبات ما هو طريق فانت على الكلام في حدوثه وقدمه لا يصح لما بين
زايدا على ذلك على ما وهذا القول ان خالف سائر اجناس الكلام لا يجوز ان يكون من حكم الكلام لان ما خالف النوع
وباين سائره لا بد فيه من الاجناس لا بد من ان يكون خارجا عنه وغيره وافل فيه الا ترى ان ما خالف الالوان في
كونها هيئة لا يجوز ان يكون لونا ولا من الالوان وعلى هذا الوجه لا يجوز قدم اجسام سوا الاصوات المخصوصة وجعل
كلام الله تعالى لهذه الاجسام الى غير ذلك من الجهالات وهذا الوجه يختص منهم من اثبت الكلام في ذات الله وهو
الاصوات المخصوصة وجعل كلام الله تعالى المعنى القائم فاما من ذهب منهم الى ان الكلام في ذات الله والغايب ليس من جنس
الصوت وهو معنى في النفس لا يتوجه هذا الدليل عليه وليس لهم ان يقولوا اذا جاز عندكم ان يكون في مقدوره تعالى
لون مخالف لهذه الالوان اجمع فالا جاز مثل ذلك في الكلام وذلك ان هذا القول لم يخرج به عن المعقول لان
من جوز في المقدور لونا مخالفا لهذه الالوان الموجودة اثبته هيئة للمحل ومفتقرا اليه كما اثبت هذه الالوان المعقولة
وان كان ضدا لها كتضادها في انفسها فيخرج من هذا القول ان يثبت لله تعالى كلاما ليس من اجناس الكلام المعقول
الا انه يدرك ويسمع وينتقل الى المحل ويجري مع هذه الحروف المعقولة مجرى بعضها مع بعض وهذا خلاف ما يريدونه على ان هذا
القول ايضا لا يصح لان اجناس الحروف في مقدورنا ومن شان القادر على الشيء ان يكون قادرا على ضده ونوعه اذا
كان له ضد ونوع فلو كان في المقدور حرف مخالف لما تعلق كما قدرنا عليه الالوان فيرد اعلم تحت مقدورنا فيجوز
ايضا وجبها ان يكون في مقدوره ايضا تعالى غير متناه ولا يعتبر من على ما ذكرناه قول من يقول اذا جاز ان يثبته
تعالى متكلما مخالفا لجميع المتكلمين فالا جاز اثبات كلام مخالف لكلام المتكلمين لم ينقض حقيقة كونه متكلما لان المتكلم من فعل الكلام
وقد يجوز ان يشترك في هذه الحقيقة الذوات المختلفة وكون كلام مخالفا لسائر الكلام ينقض ويبطل اخره لان
من شان ما هو كلام ان يكون من هذه الحروف المنظومة فاذا اعتقده بانه يخالف سائر الكلام اقتضى ذلك خروجه عن
هذه الاجناس ولهذا نقول انه تعالى متكلم مخالف للمتكلمين ولا يجوز ان نقول ان نغمه مخالف لنغمهم ويلزمهم على هذه الشبهة
ان يقولوا انه جسم وان خالف سائر الاجسام كما قالوا في متكلم وغيره وايضا فلو كان له تعالى كلام قديم لوجب ان
يكون مثلا له ومستحقا لسائر صفاته تعالى من الصفات النفسية على ما دللنا عليه من قبل في باب الكلام في الصفات وهذه
الطريقة تدل على نفي قدم كلامه على كل حال سواء كان من جنس الكلام المعقول او مخالفا وايضا لو كان كلامه تعالى قديما لكان
غيرا له لان كل مذكورين يثبت كل واحد منهما بما يخصه فهما غيران وهذا حد ثابت بينه تعالى وبين كلامه فيجب ان يكون
غيرا له وقد اجمع المسلمون على كفر من اثبت غير الله قديما وهذه الطريقة تبطل قدم كلامه على سائر مذاهبهم المختلفة فيه

فان قيل دلوا على ان المعتبر في الغيرية ما قلتم دون الذي ذكرتموه قيل له الدليل على ذلك ان المعنى الذي ذكرناه متى ثبت وجب الوصف بالغيرية
ومتى انتفى انتفى استحقاق الوصف بها الا ترى ان الشيئين متى تخالفا ذكروا او عدم يوصفا بالتغاير كيد الانسان
اذا اضيف اليه البعض والواحد من العشرة ووصفا بالبعضية لانهما داخلان في الذكر لان فائدة البعضية في الشيئين يحول الجزء
لها ويوصف زيد بانه غير عمرو والسواد بانه غير البياض من حيث لم يشملهما الذكر وافراد كل واحد منهما بما يختص به ذكره
ولهذا اختلف الحال في الشيء الواحد فوصف تارة بالغيرية ونفيت عنه اخرى بحسب ما ذكرناه وبما يجري من ذكره فيقال
في الواحد انه بعض العشرة وليس بغير لها فاذا اضيف الى التسعة قيل انها غيره من حيث افرد بذكر لا يشتمل التسعة ولذلك
يقال في يد الانسان انها غير رجله وكل عضو يشار اليه من اعضائه ولا يقال انها غير الانسان وليس لاحد ان يدعي ان القديم
تعالى وكلامه شيئان ذكروا ادخلا في قولنا الله يقع عليه وعلى كلامه كما دخل الواحد في العشرة وغيرها وذلك ان قولنا الله اسم ينبيء
عن كونه الها للعبادة وليس من اسماء الجمل التي يشتمل عليه وغيره ولو كان من اسماء الجمل حتى يكون شاملا له وللكلام لوجب الا يجري
عليه الا من عرف ان له كلاما او اعتقد ذلك فكان يجب الا يجريه اهل التوحيد الا في انفسهم الكلام فلم يزل اطلاقه فيما
لم يزل في كل حال وكذلك اهل اللغة الذي لا يخطر ببالهم كلامه في اثبات ولا نفي الا ترى ان من يعتقد ان الذات
التي للعبادة يحق لها ويطلق عليها لم يجر عليها الوصف بالالهية لان الاوصاف تتبع الاعتقادات على ما بين في غير موضع
وبهذا بعينه يعلم ان نسبته تعالى باسمائه وصفاته ككونه تعالى الها وعالما وقادرا وحيا لا يدخل فيها العلم والقدرة والحيوة وكان
هناك معان على ما يدعي المثبتون على انه لا خلاف بين المسلمين في تكفير من قال ان الله تعالى كلام وعلم وقدرة وليس لهم
ان يدعوا دخول ما ذكرناه تحت التسمية بالالهية من حيث كان الالهية لا بد ان يكون كذلك لان الامر يرجع الى كونه الها
لان هذا اولا باطل من حيث لا تعلق للالهية بكونه متكلما وبالكلام ولا يقتضي اثبات علم وقدرة وحيوة وانما يقتضي اثبات
كونه عالما قادرا حيا ثم لو كان الامر في ذلك على ما ادعوه لم يجب ان يدخل تحت حد الصفة ما لولاه لم يستحق تلك
الصفة كما لا يدخل تحت قولنا متحرك الحركة على انه يلزم ان يقولوا على هذا ان الكلام غير ذاته لان قولنا ذات لا يقتضي
ما لا يتم الا بالكلام وقد قال ابو هاشم ان كل مختلفين فلا بد من ان يكونا غيرين لان الاختلاف يبنى على معنى الغيرية
ويزيد عليها وهذا يقتضي كون كلامه تعالى غيرا له ولا يلزم على هذا التعليل ان يكون يد الانسان غير الانسان من حيث تخالفه
في الحكم لانه يستحيل ان يكون اليد قادرة عالمة حية وذلك على جملة الانسان وذلك ان الذي ادعاه الاختلاف في الذوات
لا في الاحكام واليد لا تخالف الجملة على الحقيقة في نفسهما وليس لهم ان يقولوا انه وصفه بالغيرية لا دعاهم ان حد الغيرين هما
اللذان يجوز او كان يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر اما في المكان او الزمان او على وجه من الوجوه وذلك ان هذا

[illegible]
[illegible] الله تعالى
كلام وعلم وقدرة

بتحقق به الانسان لان لكل واحد منهما جواز وجود الآخر مع عدمه وقد كان ذلك جائزا مع هذا فلا وصف بها
غيره وبعد فان جواز وجود احدهما مع عدم صاحبه انما يقتضي تغايرهما من حيث كان حكم احدهما يفارق حكم الآخر وهل هذا
لا يجب اذا اختص احدهما بصفة يستحيل على الآخر اذا اختص بان صح عليه ما لا يصح على الآخر من الاحكام والصفات ان
يكونا متغايرين على وجه هو اظهر واكد لان جواز اختصاص احدهما بما ليس للآخر اذا اقتضى التغاير فوجوب ذلك اولى
بان يقتضيه ومما قيل في فساد هذه الطريقة انهم ان العلم يتغاير الشيئين حدوث العلم بجواز وجود احدهما مع عدم الآخر
لا يكون الا مكتسبا فكيف يكون هذا الحد صحيحا على ان معولهم في صحة هذا الحد اذا كان على ان ما فارقه من صحة عدم كل واحد منهما
بدلا من وجوده وهذا اذا جعل حدا او وصفا لازما يقتضي ان لا يكون القديم تعالى غيرا لكل ذات من المحدثات
واذا جاز الخروج عن قضية ان ما ذكرناه جاز الخروج عنها بما ذكروه وليس لاحد ان يمنع من وصف كلامه تعالى
بانه غيره من حيث ان الغيرين لا يكونان كذلك الا بغيرية وذلك ان كون الشيء غيرا يرجع عنده لتحقيق الى النفس وهو يكون
شيئا لا يستحق لعلة ولا لمعنى وبعد فيستحيل خروج الشيء من غير ان يكون غير الغيرة وهذه اشارة للمعنى الا ترى
ان السواد يستحيل خروجه عن كونه غيرا لعوضه كما يستحيل خروجه عن كونه سوادا وكما لا يجوز ان يكون سوادا لمعنى كذلك
لا يجوز ان يكون غيرا لمعنى على ان المعنى الذي هو الغيرية مغاير لغيره ايضا وهذا يقتضي اثبات ما لا نهاية له من المعاني
وبعد فالمانع من ان يكون كلامه غيرا له تعالى لغيرية تقوم بالكلام كما قالوا ذلك في سائر الحوادث المغايرة له وتقوم
بذات القديم على اصولهم كقيام صفاته وكل هذا واضح لمن تدبره

فصل في ذكر شبههم في قدم كلامه تعالى وانه متكلم فيما لم يزل

مما تعلقوا به ان الحي اذا لم يكن به آفة كالخرس وما اشبهه
ولا كان ساكتا يجب ان يكون متكلما كما يجب في الحي الذي لا آفة به ان يكون رائيا للمرئيات الموجودة قالوا
والخرس والسكوت لا يجوزان عليه فيجب ان يكون متكلما فيما لم يزل وربما قووا ذلك بان يقولوا انا نثبت كونه عالما
بنفي اضداد العلم فكذلك يجب ان نثبت كونه متكلما بنفي اضداد الكلام ومما تعلقوا ايضا به ان قالوا اذا ثبت انه متكلم
بكلام لم يخل كلامه من ان يكون قديما او محدثا فان كان محدثا لم يخل من ان يكون موجودا في غير محل او في غيره تعالى
او في محل منفصل ووجوده وهو لا يقوم بنفسه في غير محل يستحيل وقيام الحوادث به تعالى في الاستحالة كذلك ووجوده
في محل منفصل ان يشتق لذلك المحل منه اسم فيقال انه متكلم دائما وناه وربما قالوا كان يجب ان يشتق لمحله او في ذلك المحل بعض من بعض
اوصاف الكلام وصفاته ومما تعلقوا به على ظهور ركاكته ان القرآن لو كان محدثا لكان مخلوقا وفيه اسم الله الرحمن الرحيم وجب ان يكون
تعالى محدثا مخلوقا لان الاسم هو المسمى ومما تعلقوا به قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما قوله

لشي

لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون قالوا فلو كان القرآن محدثا لكان لفظة كن محدثة وكونه كذلك يقتضي حاجته
الى قول آخر ثم يؤدي الى ما لا نهاية له من الالفاظ وذلك لا يخفى من ذلك في هذا المعنى وجب عداله
الفاظ القرآن لان التفرقة بين الامرين غير ممكنة ومما تعلقوا به قوله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بين الخلق والامر ولو كان
الامر مخلوقا لم يصح هذا الفصل والتمييز وكذلك قوله الرحمن علم القرآن خلق الانسان ففصل بينهما انما يقتضي ان القرآن غير
مخلوق ومما تعلقوا به ان قالوا قد علمنا ان كون المتكلم متكلما يختص الحي ويجري مجرى كونه قادرا وعالما في انه
على ان كل ما يختص الحي من الصفات على ضربين فضرب يقتضي النقص فلا يوصف به القديم تعالى في كل حال والضرب
الآخر لا يقتضي النقص فهو تعالى موصوف به لم يزل فيجب على هذا ان يكون متكلما لم يزل كما كان عالما قادرا لم يزل

الكلام على ذلك

يقال لهم فيما تعلقوا به اولا القدر الذي اعتمدتموه منتقض بالصائح والصارخ لانه قد
خرج من جميع ما ذكرتموه من الآفة والسكوت ووجب ان يكون متكلما وينتقض ايضا بمن ابتدئت القدرة فيه لانه في
تلك الحال غير ساكت ولا اخرس وليس بمتكلم ومتى لم يزيدوا في استدلالهم الآية واقتصروا على ان الحي متى لم يكن اخرس
ولا ساكتا وجب ان يكون متكلما فربما اوردوه على هذا الوجه الزمهم مثل ذلك النقض ولزم المحتج الذي قدمنا العجز
جوارحه لان هذا لا يوصف بالخرس من حيث كان الوصف بالخرس انما يجري على من اختص لسانه بالعجز دون
سائر جوارحه كما ان المقعد هو من اختص موضع من جوارحه بالقطع مع سلامة باقيها ومن كان القطع شاملا لجميع
لا يوصف بذلك ولا ظهر ان الاخرس هو من لحق لسانه آفة مع وجود القدرة فيها ويحق من حل لسانه بالعجز
بذلك لاشتراكهما في فقد الكلام عليهما فان قالوا اما الصارخ والصائح فلا يجوز عليه تعالى ويكون شرطهما كما شرطنا
الآفة والسكوت واما ابتداء حال القدرة فمن يخالفكم فيه لان القدرة عنده مع الفعل وليس فيها استباق زيادة
في استدلالكم فهو دال على الاحوال وهو الذي قصدناه قيل فالحكم في ان القدرة مع الفعل لا يغني شيئا لان المخالف
فيه وسلم يقتضي انه اصل غير مسلم ولا ممهد ثبتا وبينكم وانتم اوردتم الاستدلال ايراد من لا خلاف عليه في شرطه
واصوله واحترزتم بالعبارات من التوضيح والمنقوض اذ انفكم في هذا الموضع وقف استدلالكم على ما يستدل
على تقدم القدرة للفعل فهذا من الكتاب بانه ان اشرقنا به وليس لكم ان تقولوا ان الاعتراض
بابتداء حال القدرة لا يلزمنا لان المتكلم لم يكن متكلما من حيث فعل الكلام وذلك ان الخلاف في هذا الاصل
لهم يقتضي وقوف استدلالهم ويمنع عن الاستمرار على ما قدمناه وان كنا قد دللنا فيما مضى على ان المتكلم هو من فعل
الكلام بما لا شبهة فيه لانا قد قلنا انكم شرطتم في ابتداء الاستدلال ان يكون حيا من يصح كونه متكلما ثم نعلق

اذا لم يكن مؤوفاً ولا ساكتاً ولا اخرس وجب كونه متكلماً قيل له اذا شرطتم ذلك فقد بنيتم الحكم في ثبوت كلامه
في القديم تعالى فيما لم يزل ونقول انه في تلك الاحوال لا يصح كونه متكلماً فقد بنوا على صحة ما ادعيتموه والا بطل
دليلكم فان قالوا لو استحال كونه متكلماً لم يزل لاستحال ذلك الآن لكونه متحركاً وساكناً قيل لهم وهذا ايضاً دعوى
منكم ولم اذا استحال فيما لم يزل استحال الآن فاما كونه متحركاً فلم يستحل الآن لاستحالته فيما لم يزل بل هو مستحيل في
نفسه من غير اعتبار وقت على ان هذا الاعتلال ينتقض بكونه محسناً ومنعماً ورازقاً لانه يستحيل فيما لم يزل ولا
يستحيل الآن ولا يصح حمله على استحالة الحركة عليه تعالى فان قالوا انا نكتفي في ايجاب كونه متكلماً بان يجب
انتفاء الخرس والسكوت لصحة كونه متكلماً في الجملة قيل له هذا غير كاف لانه يوجب كون الميت متكلماً اذا
انتفى عنه الخرس والسكوت لانه ممن يصح كونه على حال من الاحوال متكلماً فان قالوا الميت لا يرجع الى
الحال لا يصح كونه متكلماً فيها لانه يرجع اليه وبين ان يكون كذلك لا يرجع الى تلك الحال ولم اذا انتفى
الخرس والسكوت في احد الموضعين وجب اثبات الكلام ولم يجب في الموضع الآخر وهما مشتركان في ان
الحال لا يصح وجود الكلام منه فيها على انهم متى افتقروا على ان يثبتوا الكل من صح ان يكون متكلماً في حال من
الاحوال وعلم جريان الوجوه متى انتفى الخرس والسكوت عنه وجب كونه متكلماً في الحال لم يجدوا له اصلاً يرجعون
اليه لان الذي انما يقتضي ذلك اذا اقتضى به في من يصح في الحال ان يكون متكلماً على انا اذا سلمنا لهم صحة
كونه تعالى متكلماً فيما لم يزل على ظهور فساده لم يجب ما ادعوه من ان نفي الخرس والسكوت عنه في تلك الاحوال
يجب ان يكون متكلماً قياساً على احدنا لان المراعى في هذه الامور اجتماع العلل والاسباب وقد بينا
انه ما لم يوجب ذلك في احدنا لا يتأتى فيه تعالى فسقطت شبهتهم من اصلها والوجه في ذلك ظاهر لان
احدنا انما يتكلم بآلة مخصوصة فاما ان يكون مؤوفة او سليمة والآفة اما ان يكون خرساً او طفولية واذا
كانت سليمة فلا بد من ان يكون قادراً على سبب الكلام واسبابه او عادلاً عن ذلك بان يسكتها ودخل كما في
الصبي الذي ليس بكلام او ما اشبهه فصارت هذه القسمة انما تتحقق على الآلة ويجب الا يعقل احدنا منها
لا مرجع الى كونه متكلماً بآلة يستعملها في الكلام واسبابه والقديم تعالى لا يتكلم بآلة فلا يصح دخول هذه
القسمة فيه واذا لم يدخل فيها لم يجب نفي الخرس والسكوت عنه اثبات الكلام له ويقال لهم جوزوا ما اعتمدوه
من القديم تعالى فيما لم يزل من الخرس والسكوت وتوصلتم باثباتها عنه الى كونه متكلماً فيما لم يزل الا ما
هذان المعقولان المتعلقان بالجارحة التي يستعمل في الكلام فان بدر فان قالوا بذلك قيل لهم

ذكروه

وكيف يدل اشتباه هذين على اثبات الكلام المخالف لاجناس الاصوات عندكم ومن شأن اشتباه هذين
الراجعين الى الجارحة ان يدل على اثبات الكلام الذي هو من جنس الصوت فلا بد من ان يدعوا ان
الخرس والسكوت مخالفان لهذين المعقولين المتعلقين بالجارحة فحينئذ يقال لهم ومن اين لكم اثباتهما
عنه تعالى فيما لم يزل والا كان عليهما او على احدهما والا اجتماع كونه متكلماً لهم لا طريق لهم الى اثباتهما
ضدين للكلام كما يثبت مضادة الخرس المعقول للكلام المعقول فان قالوا لو كان عليهما لكان على صفة
نقص قلنا ما انكرتم ان النقص انما يتعلق بالخرس والسكوت المتعاقبين على الانسان من حيث كان
دلالة على الحدث والحاجة وذلك في القديم فاما ما يختلف ذلك وبيانه فمن اين انه نقص فان قالوا ثبوت
كونه متكلماً الآن يدل على انه لم يكن فيما لم يزل بصفة الساكت والاخرس لانه لو كان كذلك لكان ما اوجب
كونه اخرس او ساكتاً قديماً لوجوده مع ما لم يزل والقديم يستحيل بطلانه قلنا اليس قد الزمناكم صحة اجتماع
الخرس والسكوت مع الكلام اذا اثبتم ذلك كما هي ان المعقول فكيف يلزم على هذا الوجه عدم القديم
وذلك انما يلزم لو كان السكوت والخرس لا يصح اجتماعهما مع الكلام وقد بينا ان ذلك مما لا سبيل لكم اليه
على مذهبكم ولو سلم ذلك من اين لكم انه الآن متكلم وان له كلاماً مع قولكم ان الكلام يخالف الاصوات
المعقولة الذي ثبت له وتعتقده من الكلام هو هذا المسموع المدرك وما هو بخلاف ذلك مما يدعونه لم يثبت
والكلام عليه ثم لو سلمنا انه الآن متكلم بما يدعونه من الكلام لم يوجب ذلك ما ظننتموه لان القديم من حكم
على اصولكم الفاسدة ان يكون مما يجوز العدم بطلان عليه لان الاجناس كلها عندكم على ما هي عليه لا لعلة
كالسواد والجوهر ويخرج في العدم عندكم من الصفات التي يستحقها لنفسها وبعدكم فانكم تعتبرون الصفة
النفسية بانها المستحقة لا لعلة لا تمنع ان يخرج الموصوف عنه وانما يجعل خروج الموصوف عن النفسية علي
فائدة التمييز له والتخصيص ويقال لهم قد بنيتم شبهتكم هذه على ان الخرس والسكوت يضادان الكلام وذلك
فاسد وعلى ان الحي لا يخلو من احدهما شاهداً وعليه بنيتم ما احتججتم على العلم وذلك ايضاً فاسد فالذي
يبين ان الخرس والسكوت لا يضادان الكلام انهما لو ضاداه لما صح ان يجتمع كل واحد
منهما معه وقد علمنا صحة ذلك بان يفعل الله تعالى في لسان الساكت او الاخرس كلاماً وبعد فان السكوت
والخرس مختلفان ولا يجوز ان يضادا معاً الكلام لان من شأن الشيء او اضداد الاشياء مختلفين فهما ضدين ايضاً
فمن حق كل شيء ضاد شيئاً مدركاً وكانا يختصان بمحل ويصيران كالهيئة له ان يكون احدهما متى ادرك

بكاسة وجب ان [illegible] ان الامر بخلافه وقد علم ان الخرس والسكوت لا يدركان حتى يصح ان يختبر ادراكهما بالآلة التي يدرك بها
الاصوات وليس لهم ان يقولوا انه لو لم يضاد الكلام لصح ان يجتمع او مع احدهما وذلك انا قد بينا جواز اجتماعهما او ما كان
من فعل الله تعالى ويجوز ايضا في امثاله ان يكون متكلما بما يفعله في الصدر المتولد في حال هو فيها ساكت وكان غير محرك
لسانه في اسباب الكلام وكذلك وصفت [illegible] ان الكلام ان يمنع ان يحل احدهما آلة ويحلهما فلا يمنع ان ذلك يوجب
خرس ان جاز لا يتعلق الاسم كان انما يوجد في بعض [illegible] ومتى حل وان كان لا يسمى ذلك الا بعد حصوله
في البعض منها وبعده فليس كل شيء امتنع اجتماعه مع غيره متضادا ولان السواد من المحلين يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد
لا لتضاد وكذلك حياة زيد وعمرو وقدرتاهما وكذلك الصورتان المختلفتان يمتنع اجتماعهما في الوقت الواحد لا لتضاد
والوجه في امتناع اجتماع الكلام مع [illegible] او السكوت بين وهو فقد التضاد ولان احدنا لا يفعل الكلام الا بآلة فاذا
كان فيها آفة [illegible] وتعذر عليه فعل الكلام بها والسكوت اذا كان بمعناه العدول عن استعمال جارحة الكلام [illegible]
لم يصح فيمن يتكلم بالآلة ان يكون متكلما في حال هو فيها ساكت فاما الكلام في ان الحي قد يخلو [illegible] وعليه [illegible] ان
بين الكلام وبين الخرس والسكوت تضاد فيبين ايضا لان احدنا ليس بجاهل ولا ساه [illegible] من المعلومات
ومع ذلك فليس هو عالم بها وكثير من الامور لا يخطر بباله فيخلو فيها من الاعتقادات كلها مع تضادها وكثير ايضا
ما يخطر بباله قد يخلو من مثل ذلك فيه كعدد البقر والرمل وما اشبههما ثم يلزم من اعتمد هذه الشبهة من [illegible]
التي لا انفصال له منها ظاهر فيها ان احدنا متى [illegible] عنه الخرس والسكوت انما يجب ان يكون متكلما بآلة مخصوصة من
لسان وفم الا ترى ان من لم يكن في آفة به متكلما بآلة من فم ولسان فقد [illegible] ان الفاعل منه دون المحل وجملة لانه ليس
خلاف يضاف الى الفاعل لا يضاف الى المحل وجملة اكثر من خلاف يضاف الى الجملة لا يضاف الى المحل وهذا اكثر
حتى من ان اشتقاق الموصوف لم يجر على منهاج واحد على ان اهل اللغة قد سموا اللسان مقولا بلا شبهة فليس يخلو هذا الاسم
من ان يكون جرى عليه من حيث كان محلا للقول او من حيث كان آلة يستعمل في القول فان كان الاول
فذلك يقتضي وجود اشتقاق المحل من القول لما كان فيه بخلاف ما قلته من لفظ المضاف الى الفاعل لان المشتق للفاعل
من القول قائل وليس لهم ان يقولوا مقول ماخوذ من لفظ القول لا من لفظ الكلام ونحن انما اوجبنا الاشتقاق من
صفة الكلام لانها اخص الاوصاف وذلك ان القول من صفات الكلام واذا اشتقوا للمحل منه فقد اشتقوا له من بعض صفات
الكلام لانا قد بينا انه ليس من عادتهم ان يشتقوا للمحل من جميع الاوصاف وكما ان القول ليس باخص اوصافه [illegible]
[illegible] الكلام وكذلك قولك كلام ليس من الصفات الخاصة بل اخص اوصافه قولنا [illegible]

واما اشبه ذلك كقول المخالف فيه تحت قوله كلام كقوله تحت القول وان كانوا انما سموا اللسان مقولا من حيث يستعمل
في القول فانما اشتقوا للمحل لانه آلة يستعملها في امر من الامور وانما من ذلك الامر الا ترى انهم لم يفعلوا ذلك في الآلات
الكاتبة والتجارة والضرب وكثير مما لم نذكره واذا جاز ان يختلف مذهبهم في هذا الباب فيشتقوا لبعض الآلات مما تستعمل
فيه دون بعض فالا جاز ان يشتقوا لبعض المحال مما وجد فيه دون بعض وهذا مما لا فصل فيه ثم يقال لهم كيف يجوز ان يكون
قولهم متكلم من الاوصاف المشتقة لمحل الكلام وهذا الوصف فيه هو الذي اشتقوه لفاعل الكلام ولم يجز منهم في موضع
[illegible] جعلوا الوصف المشتق لفاعل والمحل واحدا فان قالوا انما جاز ذلك لان محل الكلام هو الذي يجب [illegible] الكلام
على سبيل التعليل قيل هذا باطل لان الله تعالى يفعل كلاما عندكم في بعض المحال ولكان الموصوف بانه متكلم على هذا [illegible]
هو المحل وان كان الفاعل له هو الله تعالى ثم محل الحركة من احدنا عندكم هو الفاعل لها [illegible] وهذا قول بعض
اهل اللغة من حصول الحركة فيه بالوصف الذي يصفون به الفاعل لانهم قالوا متحرك [illegible] ثم يقال [illegible] الكلام
احدنا يوجد في المحال ولا يشتقون لمحل منه متكلم لان من فاحش الخطا [illegible] واللهوات او الصدر بانه متكلم [illegible]
[illegible] ذلك الى اهل اللغة [illegible] تسمية الانسان بالبهيمة والبهيمة بالانسان واذا جاز الا يصفوا محل الكلام [illegible]
بانه متكلم جاز ذلك في محل كلامه تعالى وسقطت شبهتهم فان قالوا الكلام هو الموجود في النفس لا المسموع الذي هو
من قبيل الصوت قيل وان كان كذلك اليس [illegible] محل في نواحي القلب ومحل لا يوصف بانه متكلم [illegible]
في اللغة وعرفها كما وصف اللسان بانه متكلم فان قالوا انما لم يصفوا المحل بانه متكلم فقد وصفوا [illegible] المحل
بعضه من جوارحي بانها متكلمة بذلك الكلام وهذا لا يتاتى في الكلام الذي يفعله الله تعالى قيل هذا [illegible]
من اشتقاق المحل ثم انهم انما وصفوا من ذلك المحل بعضه بانه متكلم من حيث [illegible] ووقع بحسب قصوده [illegible] وصفوا
بانه تحرك [illegible] بعضه [illegible] ان الموصوف بانه متكلم فاعل [illegible] كلامه
تعالى اذا وجد في بعض المحال فهو تعالى المتكلم به كما ان الحركة التي تفعلها في بعض الذوات هو الموصوف بانه المحرك بها
ومما قيل على هذه الطريقة ان [illegible] في اللغة لم يشتقوا للمحل [illegible] اذا كان المحل [illegible] مدركا عند ادراك [illegible] فيه
ولما كان الصوت يدرك بالسمع من غير ادراك محله ويعلم من غير ادراك محله ويعلم [illegible] من غير ان يشير
بمحله جرى مجرى الرائحة التي تدرك من غير تمييز محلها وفارق الالوان التي تدرك مع محلها [illegible] اشتقوا للمحل
الرائحة واشتقوا للمحل السواد [illegible] ان يقولوا على هذا انهم قد اشتقوا للمحل [illegible] وهذا الوصف وان [illegible]
[illegible] الرائحة [illegible] لانهم يقولون ارواح ومراح اذا وجد الريح فقد وصفوا ايضا محل الرائحة [illegible] الشيء

اذا نتن والروح ايضا على الاصل الا ان الكلام لازم لهم على حد ما انهم اشتقوا لمحل الرايحة الطيبة وصفا منها
لانهم لا يقولون ارواح الشي خصوصا الا في محل الرايحة المكروهة وكذلك ايضا لم يشتقوا لمحل الرايحة في الاصل وصفا
لانهم لا يكادون يقولون ارواح الشي الا فيما تغيرت حاله الى ذلك جدا ان لم يكن عليه وما نقضوا به على هذه الطريقة
ان قيل لهم ما وجدناهم اشتقوا لمحل النغمة والتقطيع والالحان واللطف وصفا وكذلك محل الصوت ومحل الكتابة
واذا جاز ذلك فيما ذكرناه جاز في محل الكلام مثله ولهم ان يقولوا ان التقطيع والالحان والنغمة واللطف قد
اشتقوا منه لمحل وصفا وان لم يكن ذلك الوصف ماخوذا من هذه الالفاظ الا ترى ان النغمة او اللطف اذا كان
حركة وسكونا او لذة او الما فقد اشتقوا لمحل منه فذلك اجمع لا يخلو من وصف مشتق وليس يجب ان يشتق لمحل من كل
اوصاف الحال ولا شي اشرتم اليه الا ويشتق لمحل من بعض اوصافه وان لم يشتق من وصف اخر واما الكلام لم يشتقوا
لمحل منه وصفا الا قولهم متكلم ولهم ان يقولوا في الكتابة انهم وان لم يشتقوا لمحل من لفظ الكتابة فقد اشتقوا له
من كونها اجتماعا وتاليفا الا ان هذا الشغب لا يمكن ان يدخل في الصوت لانهم اشتقوا لمحل من شي من احواله
وصفا وكل هذا واضح

الكلام على الشبهة الثالثة قيل لهم ليس الله تعالى على الحقيقة في القرآن وانما فيه
اسم الله الذي يكتب ويقرا ويتجزا ويتبعض ويدخله الاعراب بالحركات والذي يستحق على تلاوته الثواب ويدرك بالالة
ويعدم في الثاني من حال وجوده ويمتنع منه الخرس والسكوت ويدخل في معناه الاعداد وهذه الصفات وكل واحدة
منها لا يليق بالله تعالى على الحقيقة ولا يجوز عليه وكذلك صفته تعالى بكونه قادرا عالما حيا قديما لا يجوز هذه
الحروف ولا يجوز عليها وكيف يكون الاسم هو المسمى واسماوه تعالى كثيرة مختلفة باختلاف اللغات فكيف يكون ذاته
هو واحد غير متغاير ولا مختلف ولو صح في اسمائه ان يكون هو المسمى لصح ذلك في اسماء غيره من المسميات ولوجب
ان نثبت حدوث القرآن من حيث اشتمل على اسماء الله تعالى وهو قديم لوجب ان يثبت قدمه ويثبت
حدوثه لاشتماله على اسماء المحدثات المتفرقات من السماء والارض والخيل والبغال والحمير وهذا
اوضح فسادا من ان يطنب فيه

الكلام على الشبهة الرابعة قيل لهم معنى قوله ان يقول له
كن فيكون اوضح من ان يخفى على من له ادنى معرفة باللغة العربية لان ذلك انما هو كناية عن تكوينه
الاشيا من غير معاناة ولا تعب وان الذي يريد ان يفعله يفعل ولا يتعذر ولهذا يقولون فيمن يتاتى
مراداته من غير ابطاء فلان يقول للشي كن فيكون واذا اراد احدهم ان يخبر عن دخول المستقر عليه في
الافعال قال لست ممن يقول للشي كن فيكون وعلى هذا يقولون ما كان الا كلا ولا حتى جرى كذا

وكذا انما يعنون السرعة لا غير ويقول احدهم قلت براسي كذا وقال الفرس فركض وقالت السماء فهطلت
ولا قول هناك يخبرون به وانما ارادوا المذهب الذي ذكرناه وقال الله تعالى مخبرا عن السماء والارض
قالتا اتينا طائعين وانما اراد ما اسرعه سرعة الاتي وقال ابو النجم ⁂ قد قالت الانساع للبطن الحق ⁂
قدما فاضت كالفنيق المحنق ⁂ ولا قول هناك يخبر عنه وانما اراد ان البطن لحق بالظهر ومما استشهد
به على ان العرب تذكر القول ولا تريد به النطق نظرا المعقول وان كان غير شبيه لما ناونا عليه الاية
في معناه قول الشاعر ⁂ امتلا الحوض وقال قطني ⁂ وقال الاخر ⁂ وقالت العينان سمعا وطاعة ⁂ وحدرتا
كالدر لما يثقب ⁂ وليس لاحد ان يقول هذا الكلام تجوز من القوم وتوسع والاية على ظاهرها لان القول وان كان
في لغتهم عبارة عن الكلام المعقول فانهم اذا استعملوه في مثل هذا الموضع كان حقيقة في المعنى الذي ذكرناه ولم
يكن مجازا بل صار من الكلام لو اريد به القول الذي هو الكلام الا ترى ان الاسبق الى فهم من خاطبوه
بما حكيناه عن قولهم فلان يقول للشي كن فيكون وقلت فذهبت وما اشبه ذلك ما ذكرناه من المعنى الذي ذكرناه
من المعنى دون غيره والاسبق الى الفهم هو الحقيقة وقد بين من سبق الى الكلام على هذه الشبهة ان الاية دالة
على حدوث الكلام من وجوه منها انه تعالى علق القول بالارادة وادخل على كونه مريدا لفظ اذا وهي
للاستقبال لا محالة واذا كانت الارادة مستقبلة فما علقه بها يجب ان يكون مستقبلا وكل مستقبل محدث
غير قديم ومنها انه تعالى ادخل على القول لفظ ان الدالة على الاستقبال وهذا يقتضي حدوث القول ومنها
ان لفظ يقول من غير دخول ان عليها يقتضي على موجب اللسان الاستقبال او الحال وكلا الامرين يوجب حدوث
القول لان القديم سابق لكل حال ومنها انه علق وجود المكونات بوجود لفظ كن على وجه يقتضي نفي التراخي
وثبوت التعقيب لقوله ان يقول له كن فيكون والفا عندهم للتعقيب وهذا يقتضي حدوث القول لحدوث ما
يتعقبه ولان القديم يجب ان يكون سابقا للحوادث بما يتقدر بقدر ما لا يتناهى من الاوقات ومما قيل
لهم على هذه الشبهة ان الذوات المحدثات لو كانت موجودة عن لفظ كن لوجب قدم جميع الحوادث لان
الموجب اذا صح اجتماعه مع الموجب وجد معه ولم يتراخ عنه وانما تراخى العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه وكذلك
ما يولده الاعتماد وانما يتراخى عنه لان من شرطه ان يولده في جهة وجهته ما يلي المحاذاة التي هو فيها فلذلك
على هذا ان يولد الكون المحل في مكانه لانه يقتضي ان يكون ولده لا في جهة ولا يجوز ان يولد الكون له
في المكان الثاني من حال وجوده لانه يقتضي كون الجسم في المكانين في وقت واحد وهذا الكلام مرتفع في الجواب

كل معنيين يجوز اجتماعهما مع وجه واحد لوجب ما بيناه انه تعالى في الازل على هذه الصفة وان يكون ايضا محدودا
يحتاج ايضا الى ان يحتاج هو تعالى اليه بالآية الى اول لانه تعالى قد يستغني عن اشياء كثيرة يحتاج اليها غيره في
الافعال **الكلام على الشبهة الخامسة** قال لهم ما انكرتم ان يكون معنى الامر غير ما فهمتم من الكلام المخصوص
وان يكون فائدة الكلام انه تعالى له الخلق ويفعل ما يشاء من غير اعتراض ولا اعتراض عليه كما يقال في احدنا اذا كان قادرا
قاهرا لا يعارض ولا ينازع ان فلانا له الامر ولا يقصد بذلك الا انه يمكن ما يريد فقد يفرد الشي بالذكر عن الجملة او تفخيما
عليه وعلى غيره تنبيها وتعظيما كقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال فافرد جبريل وميكال
لهذا الوجه فما المانع من ان يفرد الامر الذي هو القرآن عن جملة المخلوقات لعظيم شأنه وجلالة قدره ويلزمهم
على هذه الشبهة ان الاحسان ليس بعدل وايتاء ذي القربى ليس من العدل والاحسان لانه تعالى قال ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ففصل بين الجميع وقد يقول احدنا ان الله قد امر بالقول والعمل والايمان قول وعمل
وان كان القول داخلا في جملة العمل وانما افرد لبعض الاغراض قال الله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن
بالله وكلماته وهذا العطف والفصل على ما اعتمده يقتضي ان كلام الله غير الله ووجب ان لا يشتركا في القدم لانه اذا جاز
مع هذا العطف ان يشتركا في القدم ولا يتغايرا جاز ان يكون الخلق والامر مشتركين في الحدوث ولا يتغايران مع
الفصل في اللفظ بينهما فاما قوله تعالى علم القرآن خلق الانسان فليس في وصف الانسان بانه مخلوق نفي الخلق عن غيره الا انه جمع
وبين الخطاب المعروف وهو ضعف التعلق به لانه تعليم القرآن ودليل على حدوثه لان القديم لا يمكن تعليمه **الكلام
على الشبهة السادسة** قال لهم ما تريدون بقولكم ان كون المتكلم متكلما ما يكشف عن انه ... ان الكلام ما يوجب
حالا كالعلم والقدرة ام تريدون بقولكم انه مضاف اليه على سبيل التعليق فان اردتم الاول فذلك محال لانا قد
دللنا في نقض على ان الكلام لا يوجب حالا للمتكلم وان المتكلم هو من فعل الكلام كسائر الصفات التي تضاف الى الفاعل
وان اردتم الثاني فكيف يوصف بذلك فيما لم يزل وبعد فليس كل ما لا نقص فيه وكان مما يقتضي المدح فهو موصوف يجب ان يوصف
القديم تعالى به فيما لم يزل الا ترى ان كونه محسنا متفضلا يقتضي المدح ولا نقص فيه ولم يوصف فيما لم يزل من حيث يقتضي التعليق
ثم يقال لهم ما انكرتم ان تكون الصفات التي تقتضي المدح ولا نقص فيها على ضربين فضرب يوصف به فيما لم يزل من حيث
استحقه لذاته لكونه قادرا عالما والضرب الآخر يبنى على الفعل فلا يوصف به ووصفه بذلك فيما لم يزل لكونه محسنا متفضلا متكلما
وهذا بين لمن انصف من نفسه **فصل في الحكاية والمحكي** اعلم ان ابا الهذيل وابا علي ومن تابعهما
من بعده كانه ذهب الى ان الحكاية هي المحكي وان ما يتلى من القرآن يسمع منه كلام الله على الحقيقة وان الكلام يبقى ... ويجوز

وجوده في الحال الواحدة وهذا واضح **فصل في وصف القرآن بانه مخلوق** اعلم ان الصحيح في فائدة
وصف الشي بانه مخلوق انه حدث من فاعل مقدرا وهو مذهب ابي علي وكان ابو هاشم يذهب الى ان هذا الوصف
مشتق من الخلق وهو التقدير وعنده ان التقدير والخلق جميعا هما الارادة وان الخالق قد يكون خالقا لفعل غيره
وقد يشترك الاثنان في تقدير الشي فيكونان عنده خالقين له وكل هذا لا يليق بالمذهب الذي قد نصره والشيخ
ابو هاشم من وصف المعدوم بانه مخلوق وان كان مرادا لانه جعل الارادة اذا تعلقت بالموجود سميت خلقا واذا
تعلقت بالمعدوم لا تسمى بهذه التسمية كما تقول في العزم ان الارادة لا تسمى عزما الا متى كان مرادها معدوما ومع وجود
المراد لا يسمى بذلك وقد ذهب احد شيوخ اصحاب ابي هاشم الى ان الخلق التقدير والتقدير هو الفكر والنظر في حال
الامر المقدر ورد ان ابا هاشم على ان المخلوق مشتق من الخلق قال لو عرف الشيخ لم يصف الله تعالى بانه خالق
لشي من افعاله لان المعنى الذي يقتضيه اللغة في هذه اللفظة لا يجوز عليه والذي يدل على صحة المذهب الذي اخترناه انا
وجدنا اهل اللغة متى وجدوا الفعل مقدرا وصفوه بانه مخلوق ولهذا وصفوا الانسان والسموات والارض بذلك ومتى
لم يقع مقدرا لم يصفوه بذلك كما قال ... وكل هذا من غير ان يخطر ببالهم الا وصفهم بذلك ارادة ولا
فكر ولا روية كما انهم يصفون من فعل المحكم من الفعل بانه عالم من غير ان يخطر ببالهم علم به كان حالا ولما امتنع
من كون الوصف بانه عالم مشتقا من العلم وان كان العالم لا يكون كذلك الا مع وجود العلم فكذلك يجب ان
يمتنع من مثل ذلك في المخلوق وان كان الخالق لا بد ان يكون قاصدا ومريدا وبعض العرب قد يكون ...
واعتل ابو هاشم بقوله بان الشاعر في قوله: ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري فاثبت
في كونه خالقا فوجب ان يكون الخلق غير الفري الذي هو القطع وان الخلق هو قصده الى القطع فذلك يرجع في
البيت من يفعل ما يعزم عليه ... ولا يفعل ... لان قولهم خلقت الاديم اي قدرت
تخطيطه والرسوم التي يفعل فيه ليدل على ... من الآلات وقد يفعل ذلك ولا يكون فاعلا لخلق الاديم على
... وقوله غير قطعه ... ما ذكره لو لم يكن هناك فعل ... فلا يكون
قاطعا مع اثباته ... فما ذكرناه فلا شبهة فيما ذكره والذي يبين صحة ما اعتمدناه انهم لا يسمون
من فكر ان يقطع الاديم واراد قطعه وهو غائب عنه او حاضر من غير ان يماسه ويعده ويرسم عليه الخطوط والرسوم خالقا
فاذا فعل ما ذكرناه سمي خالقا الا ترى الى قول الشاعر: ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم
وانما يئط بايديهم اذا باشروه وعددوه ورسموا عليه الرسوم وقولهم خلقت الاديم مجاز وفيه حذف والمراد خلقت تقديره

وإذا صحت الجملة التي قدمناها فقد كان الناس فيه فيتحقق لولا ضرب من التعارف وسننبه ان يسمى القرآن وكل كلام وقع مقدرا
مقصودا به إلى وجه من وجوه الحكمة بأنه مخلوق ولكنهم تعارفوا لفظ المخلوق والاختلاق في الكلام إذا كان كذبا مضافا
إلى غير قائله ولهذا يقولون فيمن كذب إنه خلق واختلق وخرق واخترع وافتعل كل ذلك بمعنى واحد وفي التنزيل
وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ويقولون في القصيدة إنها مخلوقة متى أضيفت إلى غير قائلها لأن إضافتها إلى غير قائلها
كذب وإن كانت هي في نفسها تتضمن الصدق لأنهم اعتادوا هذه اللفظة إذا استعملوها في الكلام معنى الكذب وقد نص
صاحب كتاب العين وصاحب الجمهرة في كتابيهما على ما يتضمن ما ذكرناه في معنى هذه اللفظة وقال الله تعالى وتخلقون إفكا
وإن هذا إلا اختلاق وإن هذا إلا خلق الأولين وهذه الجملة تمنع من إجراء لفظ الخلق على القرآن لئلا يوهم أنه
كذب أو مضاف إلى غير قائله وما وقع من صحة ما قلناه أنه لا يمكن أحدا أن يحكي عن ناطق باللغة العربية في
شعر أو نثر أنه استعمل لفظ مخلوق في الكلام إلا على معنى الكذب أو الإضافة إلى غير قائله وقد روي عن أمير المؤمنين
عليه السلام لما أنكر خوارج التحكيم أنه قال لهم أما والله ما حكمت مخلوقا ولكني حكمت كتاب الله تعالى وقد نص أهل العلم
لم ينف الحدث ولا أن فاعله غيره وإنما الكثر منع من اطلاق هذا اللفظ عليه بالمعنى الذي ذكرناه وقد روي عن جماعة من
الأئمة من آل الرسول عليهم السلام في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه ومنع من اطلاق هذه الجملة في القرآن وهذه الأخبار وإن أمكن
أن يقال في كل خبر منها بعينه أنه خبر واحد فجملتها قوية وما يشهد به مما يقتضي قوة الظن وإن لم يفض إلى العلم واليقين لجواز أن
يعتمد في هذا الموضع مضافا إلى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذه اللفظة فإن قيل فتقولون إن لفظ مخلوق وتخلق
ما وضع في الأصل لإفادة التقدير فما ليس بكلام وفي الكلام كونه كذبا إنما وضع للتقدير في كل شيء ثم اختص بالاستعمال
والعرف بما ليس بكلام وتغيرت فائدته في كل واحد من الأمرين جائز عندنا وليس يؤدي إلى ... هو الرابع والعرض
أن يصح هذه اللفظة لا يستعمل في الكلام مطلقا على ما يستعمل في غيره وإنما في الكلام تفيد معنى مخصوصا هو الذي ذكرناه وهل
الموضع اقتضى ذلك أو العرف جرى بما لا يعلم ولا يجب أن يمنع **الكلام في المخلوق** اختلف الناس في الأفعال التي
تظهر من العباد كالقيام والقعود والتصرف فقال قوم إن تلك جميع أفعال العباد وحادثة من جهتهم لا فاعل لها ولا
محدث سواهم وهذا قول جميع طوائف أهل العدل من المعتزلة وغيرهم وقال جهم وأصحابه هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى والمتولد
بنفسها وإن نسبت إلى العباد فعلى سبيل المجاز وقولهم قام فلان كقولهم طال وممن قال بهذا ضرار بن عمرو وحفص الفرد
والنجار ومن وافقهم إن الله تعالى هو محدث لهذه الأفعال وأنه فاعل لها والعباد أيضا فاعلون لها على الحقيقة دون
المجاز فكأنهم أثبتوا فعلا واحدا من فاعلين وسموا أحدهما خالقا والآخر مكتسبا وقال الأشعري شيئا ... إلا أنه

والفر

هو ان علي هذه الأفعال التي تظهر من العباد والعباد غير فاعلين على الحقيقة لشيء منها لكنهم مكتسبون فإن قيل فالمعلوم
فعل وجه المجاز وحكي عن صالح قبة قول بالعدل إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على معنى أنه خلق أسماءها وأحكامها وصفات
ذواتها وهذا من صالح خلاف في عبارة وغير لاحق بما قدم ونحن نذل على الصحيح ونبين فساد المذهب المخالف ونبين في
ضوء الشبهة إنه يجوز على الحقيقة **فصل في الدلالة على أن العباد الفاعلون لما**
يظهر فيهم من التصرف قد دللنا في باب إثبات المحدث من هذا الكتاب أن وجوب وقوع تصرفنا
مع السلامة وارتفاع الموانع بحسب أحوالنا من قصد وداع وغير ذلك ووجوب انتفائه بحسب كراهيتنا وصارفنا الدال
على أنها حادثة بنا ومن جهتنا وأنها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها وانتفاؤها واقفا على أحوال غيرنا وبطل الكلام
في هذه الطريقة وبسطناه وأوردنا ما يكملها من الزيادات وأجبنا عما يعترض عليها من الشبهات وأجبنا عن سؤال من يعترض
بأن يقول لو أجوزوا أن يكون الله تعالى هو الذي فعل فيكم هذه الأفعال بحسب مقصودكم التي هي إيجاب من فعله وجعل العادة
مستمرة بذلك فإن قيل إن هذا السؤال فاسد من جهة أنه لا يصح إلا بعد صحة ما يعترض به عليه وفي صحة ذلك إبطال السؤال
نفسه وشرح هذه الجملة أنه لا سبيل إلى إثبات القديم تعالى وصفاته إلا بعد أن يثبت أن تصرفنا حادث من جهتنا وأنه
إنما احتاج إلينا في حدوثه يبني على ذلك حاجة كل محدث إلى محدث فلا يصح ما ذكرناه إلا أن يعترض على حاجة التصرف إلينا
إلا بما يقتضي إثبات القديم الذي لولا علمنا بالحكم الذي هو حاجة التصرف إلينا وعلمنا التي تقدم بها العلم بثبوت القديم
ولا كان إلى إثباته وصفاته طريق وأجبنا عن سؤال من يقول جوزوا أن يكون ذلك من فعل فاعل فيكم للصفات
التي أثبتوها بالدليل لصفة القديم فإن ذلك يجوز قبل النظر كما يجوز أحدهما أن معنى التعليل لا بد من أن يكون معقولا قبل
الإضافة إلى فاعل دون فاعل وليس يعقل من معنى الفعل إلا وجوب وقوعه بحسب أحوال من قيل إنه فعله وإذا كانت
هذه الحقيقة حاصلة معنا بطل التجويز الذي هو رفضنا واستقلال إسناده إلى غيرنا ونصبه إلى حد التعليل الذي لا معنى لها
ما فضلناه والجواب الآخر أن وجوب وقوع هذه التصرف بحسب أحوالنا يمنع من تجويز كونه فعلا لغيرنا فلا إنه لو كان فعلا
لغيرنا لكان وقوعه بحسب أحوال ذلك الغير فكان لا يمتنع انتفاؤه فيفعل مع ثبوت قصدنا ودواعينا وأن يوجد مع قوة دواعينا
وبواعثنا لأن أحوالنا ليست شروطا في إيجاد ذلك الفعل ولا مؤثرة فيه بل مما ... وأوردنا وجوب وقوع التصرف
واستحالة تجب ... وإنما يطلق هذا التجويز فيما يجري ما علق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار وكذلك سائر
الواجبات طريقة أخرى ليس يعقل من معنى التعليل حقيقة الفعل إضافة الفعل إلى الفاعل إلا ما عقلناه ... التصرف
معنا فإثباته فعلا لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول وربما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة أخرى هي أن يقال قد ثبت من تعلق

هذا التصرف بنا ووجوب حدوثه بحسب احوالنا ولو كان فعلا لم يزد على ذلك فلا يجوز تعليقه بغيرنا ولا بد من
اثباته محدثا بنا فان قيل ما انكرتم ان يكون حقيقة الفعل غير ما ادعيتموه من وقوعه بحسب قصده قيل له فعله
واحواله بل فائدة الفعل هي ان يصير حدوث الذات عن حالها لذات اخرى الا على ما هو من له حالة
منها حدوث الفعل فهذا الكلام متى حقق رجع الى معنى ما ذكرناه لانا لا نعقل من حدوث الذات عن حال
الذات اخرى الا ما ذكرناه من التعلق المخصوص وان احوال تلك الذات متى تكاملت وجب حدوث هذه
الذات ووقع حدوثها بما تملك الذات عليه من قصده ودواعيه ولا اعتبار بتغير العبارات في هذا الباب فان قيل
اليس قد حد الشيوخ قديما الفاعل بانه من وجد مقدوره والفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا قلنا
هذا ايضا متى تؤمل فهو يرجع الى ما ذكرناه والا لم يكن صحيحا لانا ان اردنا بقولنا ان الفاعل من وجد مقدوره
اثباته مقدورا له على سبيل التفصيل والتيسير لم يصح لانا لا نعرف قادرا عليه ولا مقدورا له تفصيلا الا بعد ان
نعلم فعلا له وان اردنا بقولنا قادرا عليه ومقدورا له الجملة دون التفصيل فهو المعنى الذي اشرنا اليه فقد انه
التعلق الذي لا بد من معرفته وان لم يحط بمعنى من وجد مقدوره وفي الفعل وجد بعد ان كان مقدورا
التعلق المخصوص الذي ذكرناه وان حدوث هذا الفعل يتبع احوال من فعله الفاعل لم يكن هناك
معنى يعقل ولا يفهم فان قيل كيف يصح ان يكون الطريقة الاولى دالة على موضع الخلاف كافية وانتم لم تجمع
عن الاعتراض عليه حتى تمم عليها بوجوه لا زيف كافية وهذا انتم لا تمنع من الاعتراض يقتضي ان يكون عجزا لانه
في نفسها قلنا لو لم نعتمد في جواب الاعتراض الا على ما جعلناه بانفراده دليلا كافيا لوجب ما ذكرت لكن
قد ذكرنا جوابا آخر متى اعتمد كفى في سقوط الشبهة ولا يمتنع ان يكون بنفسه دليلا في المسألة وهو اعتبار
الوجوب وان التصرف لو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب احوالنا طريقة اخرى ومما يستدل
على ذلك انا قد علمنا ضرورة حسن ذم المسيء على فعله [illegible] اذا تكاملت شرائطه وحسن شكر المحسن على
ومدح فاعل الواجب وما جرى مجراه ولو لم تكن هذه الافعال حادثة من جهتهم لما حسن ذلك الا ترى انه لا
يحسن ان يذم احدا على خلقه وافعال غيره ولا يمدحه على شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلا له وحادثا من جهته
وليس يطعن على هذه الطريقة بما يعزى الى ابي هاشم من قدحه فيها بان الذم والمدح يتعلقان بالعلم بكونه
ان علم فعلا له فلا يجوز ان يتوصل بالذم الذي هو فرع الى العلم بانه فاعل وهو الاصل وذلك ان الذي يحتاج
اليه في العلم بحسن المدح والذم العلم بتعلق الفعل على طريق الجملة بانه فاعل وانه ما [illegible] وقوعه بحسب قصده ودواعيه

واحواله وهذا القدر لا يكفي في انه فاعل على سبيل التفصيل وان حدوث الفعل من جهته فيجوز ان يتوصل باستحقاق الذم والمدح
الى ذلك الوجه الذي قدمناه فيقال لولا انه حادث من جهته لما استحق الذم والمدح عليه قياسا على افعال غيره وكيف
يكون على هذا الذي ذكرناه ومعلوم ان العلم بحسن الذم والمدح حاصل في البداية وهو من جملة ما يحصل بالعقل في الفطرة
الذي نقول ان العلم به على سبيل الجملة ضروري لا يعنى له الا ان من تعلق به التعلق المخصوص يستحق الذم به فلو كان العلم
بالذم والمدح يتعلق بان الفاعل على سبيل التفصيل ومعلوم ان ذلك يعلم باستدلال لم يكن لهذه الدلالة
ما ذكرناه

فصل في ان الفعل الواحد لا يجوز ان يكون حادثا من جهتين

ولا من قادرين ولا من قدرتين اما الذي يدل على ان الفعل الواحد لا يحدث من وجهين فان المحدث لا
[illegible] فهو ما ذكرنا طرفا منه في باب التوحيد في نفي ثاني وجملته انه لو جاز ان يحصل الذي هو الواحد والقادر ان
الذات الواحدة صفتين في الحدوث لم يمتنع ان تفترق هاتان الصفتان للذات فيحصل واحدة بعد الاخرى كما صح
ان يجتمعا في الحال الواحدة وهذا يؤدي الى صحة ايجاد الموجود وقد علمنا تعذر ذلك ويستحيل لنفسه [illegible]
يحيل لمقدوره عليهما كما كان [illegible] لا شبهة في ان احدهما [illegible] وبعد وجوده ايجاد الموجود
وجب اذا حصل احدهما [illegible] فيقال على هذا القول بان احدهما [illegible] ان يكون الثانية
ما وجد في الاول ومعلوم خلاف ذلك وكان يجب ايضا ان يكون [illegible] الفرق بين ان يتعلق في الجسم [illegible] جهتين
ان يتعلق ذلك من وجه واحد وكان يجب ان يصح [illegible] على احد الوجهين ان يبطل [illegible] الثاني حيث
كان باقيا [illegible] ان الذات [illegible] اذا حصلت على الصفة
الثانية [illegible] وقد علمنا انه لا يمكن [illegible] الا وهو حاصل
عنده الاول [illegible] الا انه [illegible] وهذا يؤدي الى انه لا فرق بين [illegible] ويدل ايضا على ذلك انه
يمنع ان يحدث الذات على احد الوجهين دون الآخر [illegible] ان يحصل احدهما دون الآخر كالمختلفين
لانه لو كان [illegible] لكان يحصل واحد من الوجهين [illegible] وهذا يؤدي الى [illegible] الذات
في كونها [illegible] احد من الوجهين [illegible] ما ذكرناه من [illegible]
حتى لم يحدث ان [illegible] الحدوث وهذا الا ان المحدث الذات [illegible]
موجودة [illegible] وليس يجوز ان يحصل [illegible] على ان يحدث من الوجهين [illegible] لانه لا فرق بين هذا
[illegible] وبين [illegible] على حدوثها من الوجهين [illegible]

فی الوجود من ذلک فهو مذهب ابی الحکم لمن اختلف وان اردتم سواه فاوضحوه لنا نرتبه بذلک ان یکون معدوما فی الوجه
الذی منع منه الحدوث لکلام الحدوث من التعلق والایجاب المحال فی مراده. ما یزاد وبعد ذلک ولیس لاحد ان یقول ان الاحکام
التی ذکرتم ثابتة للصفة الجنس التی تستند الی الوجود المطلق ومتی حصل الذات علی احدی صفتی الوجود ثبتت به من حصول هذه
الاحکام وذلک ان صفة الجنس من شانها ان تظهر مع وجود الذات وتتبعها الاحکام ومتی لم یدبهما فان جاز ان
ان تقول انه یمکن ان تظهر صفة الجنس واحکامها وعدم ذات من وجه فان کانت موجودة من آخر فان قال ظهور صفة الجنس
یکفی فیه الوجود المطلق ما به الابقا علی ان الذات الواحدة لا تحدث علی جهتین وان الحدوث لا یتزاید ان القول بذلک
یودی الی اجتماع الضدین لان السواد اذا فرضنا حدوثه فی المحل من وجه وحدوث بعد اذا وجد البیاض من وجه
وجه الحدوث ان یکون ما فیه من الوجه الذی حدث علیه ولا یکون بیاضا من الوجه الآخر وهذا یقتضی حقیقة التضاد
فان قیل انه یرجع الی الاختصاص وما علیه من الصفات واذا وجد البیاض فی محل السواد وجب ان ینفی السواد
التضاد والذی بینهما وذلک یوجب خروج السواد من صفات الوجود التی هی له الا ادی الی ان یکون موجودا
مع عدمه البتة مخصوصة فهذا یودی الی تجویز کون الذات الواحدة بصفة السواد مخصوصة ویکون البیاض واحد
اذا طرأ البیاض وجب ان ینفیهما من حیث کانت سوادا وینفی منها احدی جهتی الوجود وینفی الذات من جهة
مخصوصة وینفی صفة الاخری فی الوجود ومعلوم فساد ذلک فیجب فساد ما ادی الیه واما الذی یدل علی ان المقدور الواحد
لا یجوز ان یکون مقدورا لقادرین من وجه واحد فهو ایضا متقدم طرف منه فی باب نفی الاثنین وجملة انهما لو قدرا
علی مقدور واحد لکان متی وجد یکون فعلا لهما جمیعا لان حقیقة کونه فعلا لا یحتمل احدهما اذ کان ما لم یکن الفعل
فعلا لمن یضاف الیه لیس باکثر من وجوده بعد ان کان قادرا علیه وهذا الحکم مع کل واحد من هذین القادرین
ولا یمکن ان یقال انه یکون فعلا لاحدهما دون الآخر من حیث قصد الیه واراده او علمه او عند حصول
الی عنده داع وذلک لان الفعل قد یکون فعلا لمن لا یعلم ولا یقصد الا تری ان الساهی والنائم یکون
ما یحدث بعد ان قدرا علیه فعلا لهما وان لم یکن منهما قصد ولا علم ولا داع ولا یمکن ان یقال انه فعل
لمن صح ان یعلم او یصح ضده دون الآخر وذلک ان الفعل قد یکون فعلا لمن لا یصح ان یعلم او یقصد کالنائم
والساهی والبهیمة ولا یصح ان یقال ان فعل لمن احدثه ویوجده منهما وذلک ان الکلام فی احداثه وجده
واحد وذلک قد بینا انه لا حقیقة لقولنا فعله الا انه من وجوده بعد ان کان قادرا علیه ولا معقول سواه
فکذلک فی احداثه وایجاده وقولهم احدثه من جهة اوجده انا لم نترک له التعلق بما ذکرناه لم یکن منه سوی کونه

واذا ثبت

واذا ثبت هذه الجملة فقد علمنا ان کل قادرین یصح ان یختلف دواعیهما فیرید احدهما من الافعال ان یکون الآخر کارها
لایجاده سوا قرر اله واحد الی الاعراض فیقع هذا الاشتباه فی صحة اتفاق دواعیهما وانما نستحیل اختلاف دواعی کل
واحد علی الذات الواحدة واذا ثبت ما ذکرناه لم یخل ذلک الفعل من ان یوجد او لا یوجد فان وجد فقد وجد ما
الفعل لم یجب متی کرهه وان لم یوجد فقد انتفی الفعل عما یجب انتفاؤه لان داعیه ما یقتضی ثبوت الفعل وحصول الداعی
متوفر الدواعی مع القدرة وتمکنه کان داعیه ما یقتضی انتفا الکراهیة وحصول الصوارف ولیس لاحد ان یقول انما یجب
انتفاؤه مع الکراهیة والصوارف متی لم یکن ذلک الفعل مقدورا لغیره وذلک انه لا فرق بین هذا القول وبین
قول من جعل اثبات الفعل مع قوة الدواعی والتخلی الشروط وانما یجب متی کان مقدورا لواحد وان کان
لا یجب متی کان مقدورا لاثنین وهذا یقتضی ان الفعل لیس بالوجود اولی منه بالعدم ولا بالعدم اولی منه بالوجود ویتبین
بهذه الطریقة جنسها علی وجوه یتعارض بیانها وان اختلفت الفاظها فیقال لو قدر علی المقدور الواحد قادران ثم اختلفت
دواعیهما علی ما ذکرناه لم یخل الفعل من ان یوجد فیقتضی وجوده حقیقة الفعل والدواعی فرضنا کراهته وقوة صوارفه عن الفعل او لا
یوجد فیقتضی حقیقة القادر والذی ثبت دواعیه الی الفعل وارادته علیه وهذا یبین ما تقدم فی نفی الثانی وعلی ذلک
العبارات طریقة اخری وما استدل به علی ذلک ان المقدور الواحد لو قدر علیه قادران لم یمتنع ان یعجز احدهما ویحرمه
کون الآخر قادرا علیه وهذا الفعل یصح فی القادرین اذا کانا محدثین او کان احدهما قدیما والآخر محدثا لان العجز فی جهة
المحدث یصح تقدیره علی کل حال وهذا یقتضی ان یکون ذلک الفعل متی حدث من حیث قدر القادر علیه یستحیل حدوثه من حیث عجز
الآخر عنه وهذا نقض یجب فساده وما ادی الیه ولا یصح ان یقال ان ذلک الفعل یصح الوجود اولی من حیث قدر القادر
ولا یوثر فی ذلک العجز الآخر وذلک ان من حق العجز علیه ان یستحیل وجوده کما ان من شان المقدور ان یصح وجوده کی
هذا المقدور من المقدور علیه باولی من ان یستحیل وجوده لمکانه تجویز ... ان هذا الفعل ان کان وجوده یصح
کان لمکان القادر علیه او عاجز الاخر الیس علی انه قادر علیه والحکم لکونه قادرا ... ولیس یصح کونه العجز مقدورا
لمن لا یوثر عجزه فی تعذر وجوده ولیس کذلک هو عاجز کرده قادر طریقة اخری وما یستدل به فی ذلک ما
تقدم ان القادرین لو قدرا علی مقدور واحد لم یمتنع ان یمنع احدهما عن ذلک المقدور دون الآخر ثم لا یخلو ...
ذلک المقدور من وجوه ... فیکون الفعل قد وقع من الممنوع او لا یوجد فیقتضی ذلک ارتفاع الفاعل من القادر
المتمکن المتوفر الدواعی او یوجد من جهة احدهما دون الآخر فیکون الفعل موجودا معدوما واذا اخترت ان نقول اذا قدر
ان امتنع فقد اختص احدهما دون الآخر فذلک یقتضی ان الفعل محدثة قد استحالة من جهة المنع وحصل من جهة التخلیة واما

بجمعه رة في جنبه الى ورا العدم تعالى فجوز تقديره في حال المحدث وانما اذا كان الكلام في قادرين محدثين فقد يصح ايضا
ان يمنع احدهما من الفعل بان يكون ضعيفا بما لا يكون منه لقوي فليس لاحد ان يجعل منع احدهما يتعدى الى صاحبه
طريقة اخرى ومما يستدل به على ذلك انه لو صح ان يقدر الاثنان على مقدور واحد لوجب ان يكونا اما حيين قادرين
بالقدرة او احدهما بهذه الصفة لان الدليل قد دل على استحالة وجود قادرين لا لنفسيهما وقد علمنا ان القادر بقدرة لا يصح
ان يفعل في غير محل قدرته الا بسبب هو الاعتماد ولا بد من مماسة بين محل القدرة ومحل الفعل اما بواسطة او غير واسطة
وقد تقدم الدليل على ذلك ونحن نعلم انه لا يمتنع في احد هذين القادرين الا استعمال شرط صحة فعله في ذلك المحل بان لا
يكون فيه حاجة ولا يمكن من مماسة ولا مماسة مماسة وهذا لا يمنع القادر الاخر من ان يفعل مقدوره في ذلك
المحل ومتى فعله فهو فعل الاخر مع فقد شروطه ومحال كونه فاعلا ولا فرق بين تجويز ذلك وتجويز كونه فاعلا مع تعذر ان يكون
قادرا وليس يمكن ان يقال انه حصل الشرط لكون احدهما فاعلا فيتعين كون الفعل من الاخر المستغني عن الشرط لان من
حق المستغني عن الشرط ان يحل فعله عدم الشرط لانه اذا فعل مع عدم الشرط يصح فعله لكان حي بالامر مستحق ولانا لو اوردنا
ان نثبته محيا حالا ان لو علم ذلك وليس يمكن ان يقال ايضا ان مماسة محل الفعل ان يكون شرطا حتى انفرد القادر بقدرة
واذ ثبت انه فيه قادر الاخر لم يكن شرطا لان ما يدل على ان ذلك شرط لا تخصيص فيه واضح ثبت ان هذه الجملة نفي التعاقب و
كون المقدور الواحد لقادرين وهذه الطريقة انما تاتي في المتولد دون المباشر فمخالف من المجبرة وانه في غير ذلك
طريقة اخرى ومما يدل على ان الاثنين لا يجوز ان يكون مقدورهما واحدا انا قد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب
ان العالم يتبع الداعي وانه متى علمه لا يجوز ان يحتاج غيره الى ان فعله فكانت مقدوره تعالى لا الى الداعي
فاعل لما يصح العلم بحسنه وانه غني عنه وقد يستدل بهذه الطريقة ايضا على ان كون المقدور الواحد لقادرين محالا
يصح ان يحصل احدهما خافيا وان كان الاخر محتاجا فان وجد الفعل ادى الى ان العالم الغني يفعل القبيح وان لم يحصل وجوده
فوقع ذلك من كون الاخر قادرا عليه واذا صح بهذه الطريقة ان القبيح لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين فكذلك
الحسن لان الفرق بينهما في هذه القضية لا يمكن ويمكن ان يعترض على هذه الطريقة بان يقال ان الدليل انما دل على ان العالم
بقبح القبيح وانه غني عنه لا يختاره لان كونه بهذه الصفة صارف عنه والكلام في هذا الباب ان يكون الفعل مقدورا مع
الصارف عنه ولا داعي له الى فعله ولقوم يعترضون بذلك فاذا قيل لهم من حق المعروف عنه ان يعقل ان ينفى عنه ذلك
الفعل فهذا دليل اخر وقد تقدم جوابه طريقة اخرى ومما يستدل به على ذلك ان كل ما كان من على صفة من الذات لا
يقتضي ذلك او يوجبه فلا يصح ان يعلق كونه على صفة بامر اخر الا ان يجوز تحركا لما وجب عن وجوده حركة فلم يصح ان يعلق

بامر اخر وكذلك القول في الارادة والمرادوا ولانه لو صح ان يتعلق ثالث ورابع ولم ينتهي على حد محصور فادى ذلك الى جملة
وعلى ان يعرف احدنا كيف وقوع الدواعي والقصد التجهيز ويجري وجوب الوقوع مع تكامل الشروط مجرى وجوب حصول
العلم عنها فاذا لم يجز ان يحصل حصول العلم بامر سواء لذلك لا يجوز تعيين هذه الحادث بامر واحد على من يقصد زيد
او ارادة المخصوصة التي عندنا بما يجب وقوعه وليس لاحد ان يفرق بين الامرين بان العلة توجب حصولها فقد اخفى ما كونه
القول بانها توجب مع جزئه وليس كذلك بما يحدث من الحي وذلك ان الفعل الذي يقع من الحي فقد بينا انه يوجب
وقوعه عند الارادة وتوفر الدواعي ويجري على ما تقتضيه بمنزلة وجوب حصول الحكم عن العلة وهذا انما اوجب الموجب في ابطال
الا فعل رالى موجب ثاني فان فرضنا في غير ذلك لا يمتنع من التسوية بينهما في الحكم الذي ذكرناه على ان ما لا يوجب الحكم
العلل في العقلية التي ذكرناها بمنزلة العلل الموجبة على تجنيس الا ترى ان الفعل المتولد عن سبب لا يصح ان لا يحصل عند وجود سببه فان
وان لم يكن ايجابه بايجاب العلل وكذلك كون النظر فيهما من حيث كان فعلا لا يجوز ان يعلق بوجه اخر فيتعين فيجوز والدليل
يكن بهذه الوجوب توجب ايجاب العلل فيقبل فرقوا به الا مرين فان قيل فهلا قلتم انه مقدور لقادرين من وجهين
فاحدهما يقدر على حدوثه والاخر من وجه سوى الحدوث قلنا لا وجه يتعلق بقادر سوى الحدوث فيصح ان يتعلق به قدرة قادر
ويستدل على ذلك عند الكلام على ابطال الكسب بمشيئة الله وهذا الكلام في ابطال قولهم بما يفعل لقدرة القديم تعالى
وقدرة على اختراع الفعل قد ذهبوا الى ان الكسب لم يجعل منهما ان يصح الى وجه يخترعه وان لم يكتسبه العبد وان كان قادرا
على الكسب وكسبه العبد واكتسبه وانه لم يخترعه الله تعالى ولكان لا يجوز ذلك بان يستحيل ان يخترعه تعالى الا
ويكتسبه العبد ويكتسبه الا ويخترعه تعالى فان كان الوجه الاول هو الصحيح فهو بخلاف قولهم في هذا الباب وكان يقتضي
ان يكون الكسب منفصلا من الخلق بخلاف ما يذهبون اليه وان استحال ان يخترعه تعالى الا ويكتسبه العبد فهو
يؤدي الى نقض كونه تعالى قادرا عليه ونفرع بانه يحتاج في اختراعه الى وجود قدرة العبد فان قالوا يصح ان يخترعه تعالى
من الفعل وان لم يكتسبه العبد بان لا يكون هناك قدرة للعبد ومع وجود القدرة لا بد من كونه مكتسبا فقد وجب
مع وجود القدرة ان يكون مكتسبا فان قالوا لان القدرة توجب كون الفعل مكتسبا فقد ليس كذا
الذي اوجبتموه معنى يعقل ولكن على تجاوز ما لو ارادتم لو كان هذا الذي وجدت القدرة له كان لا الكسب الفعل
وعلى حالة الانصراف عنه هل كان يحصل كسبا ام لا يحصل كذلك فان حصل على كل حال كسبا ادى الى ان الفعل
يحصل ممن هو على غاية الكراهة ومع نهاية الصوارف وقد تقدم ما في هذا وان لم يحصل كسبا فقد نقض قضاياهم
بان مع وجود القدرة لا بد من الاكتساب فان قالوا الامر مع وجود الارادة والدواعي والكراهية والصوارف

استحق هذا عليهم بان ساهي وان لم يكن ان القدرة موجودة لم يعلم ان الارادات فاما من تعلق العلم له بانه
اذا عاد اثبات معلوم لعالمين ومراد لمريدين ومملوك لمالكين فانما جاز في ذلك ورود واحد لقادرين ليس شيء بجهة
لانا قد بينا فيما سلف من الكتاب ان القدرة في هذا الباب بخلاف العلم والارادة لان القدرة لا تتعلق
الا بما يصح ان يكون بها على صفة فلهذا دخل الاختصاص في القدرة دون العلم والارادة بخلاف ذلك لانهما قد
يتعلقان بما لا يصح ان يؤثرا فيه ومما يستحيل ان يكون بها على شيء من الصفات فلهذا صح ان يشترك العالمان في
المعلوم الواحد والمريدان في المراد الواحد والذي يكشف من ذلك ان العلم الذي لا يؤثر في كون الفعل محكما
لا يكون الا من جهة عالم واحد ولا يدخل فيه اشتراك وكذلك الارادة المؤثرة في الخبر وما اشبهه ولو لزم
على هذا جواز مقدور واحد لقادرين كثيرين كما جاز في المعلوم والمراد في الملك فانا لا نجيز كون المملوك الواحد
لمالكين على الحقيقة لان المالك هو القادر والمملوك هو المقدور واذا لم يجز مقدور لقادرين لم يجز مملوك لاثنين
لمالكين والاشتراك في ملك الدار لا يلزم على هذا لان ما في ذلك الى الدار مجاز في الاصل ويستعمل فيها بمعناه
والمعنى انه يملك التصرف فيها والتصرف ويلزم على هذا اشتراك الجماعة في المقدور الواحد كما جاز ذلك في الذوات
المملوكة وان مقدورا قادرا على المقدور الواحد من الوجه الواحد من وجه ولهذا لا يجوز لاحد منهما من التصرف فيما هو
لصاحبه فيه فان ما تعلقتم به انه تعالى اذا كان هو القادر على الفعل فيجب ان يكون هو الفاعل [illegible] لها ارادة
عن بالفعل فهو به اعلم وكذلك اذا جعلتموه يمكن له فهو ابعد له ولذلك فليس يصح لانه يلزم عليه اولا ان يكون عاجزا
مشتهيا وما قدرنا انه قد جعلنا بهذه الصفات ويلزم ان يكون الا عاجزا عما جعله عاجزا عنه عليه وقياس على العلم
والادراك وكل شيء هذا من الفرق بين ذلك وبين كونه تعالى لا يوصف بالعلم به انه قادر ولو انه لا فاعل
في لو كونه مشتهيا ونافرا وعاجزا مما يستحيل عليه تعالى على الجملة وليس كذلك كونه قادرا عليها يجري مجرى كونه
كونه مشتهيا ونافرا وعاجزا فاذا اعتمدتم في الفرق على ان [illegible] فهي موجودة في الموصوفين بها ولا اعتبار بان [illegible]
قادرا مما يصح عليه في الجملة وليس كذلك كونه مشتهيا وعاجزا الا ان الكلام انما وقع في القدرة على افعال العباد
وما نظهر من نفسه فيهم ويدله عليه فيستحيل ان يريد وعليه كما يستحيل ان يكون تعالى عاجزا ومشتهيا فاذا انما كان
يكون قادرا عليه على كل ما يقدر عليه بنا سواء على العلم فاما ما بالشهوة والنفور والعجز فالمعتبر في ذلك كله بوجود
على ان الوصف وجوب كونه تعالى عالما بما علمناه وقدرناه عنه بل الوجه الصحيح ان المعلومات لا تختص في جواز العلم بها
ببعض العالمين دون بعض وهو تعالى عالم لنفسه فيجب ان يكون عالما بجميع المعلومات وليس كذلك المقدور فانه يختص كما

حمل على المعلوم على ان هذا الكلام يوجب عليهم ان يكون قادرا على الفعل الواحد من الوجه الذي اقدر العبد عليه
كما وجب ذلك في العلم واذا اشتغلوا عن ذلك فقد نقضوا حمل القدرة على العلم وساق لهم ان يمنع من القدرة
على العلم في الموضع الذي ذكروه وبعد فهذا يقتضي ان يجوزوا ان يكون تعالى قادرا العبد على الفعل من جميع جهاته كما
كما جاز ان يعلم المعلوم من جميع جهاته فان اجازوا ذلك تركوا مذهبهم وان اشتغلوا منه نقضوا حمل القدرة
على العلم واما الكلام على من قال ان القول بتعلق القدرتين بالمقدور الواحد قد دخل في جملة ما تقدم لانهما ان تعلقتا
به على وجه فقد [illegible] ذلك صح ان يتعلق به [illegible] اختصاصه فلا [illegible] الى كون المقدور الواحد
لقادرين بضرب من الترتيب وذلك ان كل واحد منهما [illegible] اختصاص واحد فانه يصح اختصاص شيئين من جنسهما
بحيين كالعينين والارادتين فان قيل دلوا على صحة ذلك وما انكرتم ان يكون [illegible] ان القدرة تنال الفعل اذا
يتعلق ان بهذا المقدور [illegible] بما يتعلق حتى اخر فمن محال ان يكون اشياء الذوات محصورة بعده ولان يتعدى
الواحد لا يتحصر [illegible] قيل انه لا [illegible] بهذا المقدور من المقدر فلم يبق الا ان يقال ان [illegible]
لا يتحصر كما ذكرتم من حيث تعدى الواحد [illegible] انه اذا كان غير منحصر فانه يتعدى الى ما اخر وما انكرتم ان يكون
كل الاشياء لها بين القدرتين وان كانت غير منحصرة يختص بذلك الواحد قيل الجواب عن ذلك ان هذا
القول يقتضي ان بعض الجواهر قد اختص بشيء لا يصح على غيره من الجواهر وذلك فاسد لان كل جوهر يحتمل من قبيل
الاعراض مثل ما يحتمله سائر الجواهر وكذلك كل حي يحتمل من الاعراض القبيل الذي يحتمله سائر الاحياء وهي
لم يؤسس هذا الاصل لم نامن من ان يكون بعض المحال لا يصح فيها وجود شيء من الالوان مخصوص والنوع
وجود ذلك في غيره من المحال وبعض الاحياء لا يصح فيها وجود شيء من الالوان مخصوص وان صح وجود ذلك
في غيره من المحال وبعض الاحياء لا يصح ان يريد مرادا مخصوصا وان صح على سائر الاحياء وذلك يخرج من
الارادات وما يدل على فساد تعلق المقدور الواحد بقادرين سوى تعلقهما به [illegible] واحد او بنا [illegible] ان ذلك
لو جاز لم يمتنع ان يوجد احدى القدرتين وان كانت الاخرى معدومة فحينئذ لا يخلو من ان يصح الفعل
او لا يصح فان صح استحق تعلقه بالقدرة المعدومة من حيث يوجد بهذا المقدور وجدت تلك القدرة او عدمت
ولو عدمت متعلقة به لم [illegible] على ذلك وان لم يصح وجوده بطل ان يكون هذه القدرة الموجودة متعلقة بها لان
ذلك يخرج عن التعلق وايضا فكان يجب لو وقع باحدى القدرتين والاخرى متعلقة به معدومة ان يكون الفعل
موجودا معدوما وايضا فان ذلك لا يمتنع حصول احدى القدرتين في عضو من قادر واحد [illegible]

المقصود من نوع من هذه الصفة الا آخر وهذا يقتضي صحة وجوده وتستحق ذمه على ما بيناه من قبل من قبل انه يصح وجوده دون الآخر ويمتنع اي محل في الصفة الآخر كان هذا اخراجا لتلك القدرة من التعلق بهذا المقدور ولوجب زعم ان الفعل يوجد على محل وان اختص محل تلك القدرة فيمتنع ان يكون قدرة عليه لانه في قدرة غيرة تلك القادر ان يكون قدرة عليه بل في الاخراج وقد كان ابو عبد الله يجوز ان يفعل القادر باحدى القدرتين احد المثلين في المحل الواحد من الاعضاء وابو هاشم يمنع من ذلك فان يصح مذهب ابي عبد الله في هذا الباب امكن ان يستدل بطريقة اخرى فيقال لو كان متعدد القدرتين والعدم يصح ان يتعلق باحدهما دون الاخرى وان على محلها واحد وهذا يؤدي الى كونه موجودا معدوما

فصل في ان كون القادر قادرا لا يتعلق الا بحدوث الفعل

دون سائر صفاته الذي يدل على ذلك ان الطريق الذي به علمنا تعلق الفعل بالقادر به علمنا تعلقه لانا انما علمنا على الجملة تعلقه به بان يقع بحسب احواله على ما بيناه واذا كان الذي يتجدد والفعل عند قصده انما هو حدوثه دون سائر صفاته وجب ان يكون الحدوث هو جهة التعلق دون ما عداه لان كل شيء سوى الحدوث لا يتجدد عند قصده لكان يجوز كونه قادرا وليس يصح ان يناقض على هذا الكلام بما نقوله من الحسن قد يكون حسنا بان على والقبيح ايضا والخبر والامر وذلك ان كل ما ذكروه وان قيل انه بالفاعل فهو مستند الى صفات واحوال زائدة على كونه قادرا مثل كونه عالما ومريدا وكارها وما اشبه ذلك والذي يتعلق بمجرد كونه قادرا هو الحدوث دون غيره وكل هذه الوجوه المذكورة زائدة على الحدوث ويحتاج الى صفة زائدة على كونه قادرا وانما تتعلق بالقادر بتعلق الحدوث الذي لو لم يتعلق به لما تعلقت تلك الوجوه التوابع والذي يبين ما ذكرناه ان الحدوث لا بد من حصوله عند قصد القادر وتكامل الشرائط فعلمنا انه مستحق لكونه قادرا وقد ينفك الفعل من تلك الوجوه الزائدة على الحدوث فلو كانت من مقتضى كون القادر قادرا لجرت مجرى الحدوث في عدم الانفكاك وقد بينا فيما سلف من هذا الكتاب ان الحدوث من حيث كان هو المتجدد عند قصدي يجب ان يكون المتعلق بي دون سائر الصفات التي لا تتجدد ودفعناه وبينا انه على سقوطه وقد علمنا ان حكم ما لا يتجدد عند قصدي من صفات الفعل حكم ما لا يتجدد عند قصدي من اعيان الافعال فكما ان افعال الغير لا تتعلق بي من حيث لم يتجدد بها عند قصدي فكذلك صفات فعلي التي لا تتجدد عند قصدي يجب ان لا يكون متعلقة بي والدلالة تشير في هذا الجامع بين الامرين التعلق بالقصد فيما ذكرناه فان قيل هذا الاعتبار يقتضي ان يكون حلول الفعل في المحل وكونه متحركا به وبنيته لقصده وتعلقه بالتعلق به مما يستند الى الفاعل كحصوله عند قصده كالحدوث قلنا من شان صفة كل ذات على الحدوث وكانت متعلقة بالفاعل كونه وحصولها مع الحدوث وحصول

فلانها على البدل وذلك نحو كون الفعل محكما وامرا وخبرا وما يجري مع الحدوث وكانت متعلقة بالفاعل فلا يقال فيها انها متى لا استناده الى الفاعل كما لا يجوز اسناد صفات الاجناس اليه وكل ما ذكر في السؤال مما يجب كون الفعل عليه بحيث ولا يجوز كونه على خلافه فليس لاحد ان يقول فالحدوث ان كان بالفاعل يجب ان يصح من الفاعل ان يجعل الحدث عليه وان لا يجعله لانه لا خلاف للحدوث الا العدم والعدم مما لا يجدد الفعل فقال فيها حصل بالفاعل وكان يصح ما تعلق بالفاعل فلا بد فيه من الحكم الذي ذكرناه وقد صح ان يجعل الفاعل الحدوث وان لا يجعله فان كان ذلك هو الحدوث بعينه استمر فيه وان كانت صفة زائدة على الحدوث فمن حكمها انه يصح حصولها مع الحدوث بالفاعل وحصول خلافها فيها والذي يدل ايضا على ان الحدوث هو جهة تعلق القادر انا وجدنا ما يصح حدوثه يصح تعلق القادر به وما يستحيل حدوثه يستحيل تعلقه به وما استحال حدوثه من فاعل مخصوص استحال تعلق ذلك القادر به وان صح من غيره وهذا واضح في ان الجهة هي الحدوث دون ما سواها يبين ما ذكرناه انا لما وجدنا ما استحال عليه التحيز في حال الوجوب يستحيل حلول الاعراض فيه وما صح ان يتحيز مع وجوده صح حلول الاعراض فيه علمنا بان المصحح لحلول الاعراض هو التحيز وهذا الاعتبار دال في ان جهة التعلق من القادر بمقدوره الحدوث بعينه واثباتنا وليس يلزم على ما ذكرناه قولهم ان كل ما صح ان يكون عرضا من افعالنا يصح ان يقدر القادر منا عليه ويستحيل ذلك فيما يستحيل كونه قادرا عليه ولم يجب ان يكون كونه عرضا هو جهة تعلق القادر وكذلك الحدوث وذلك انه لا صفة للذات بكونها عرضا فيصح ان يتعلق القدرة بها كما انه ليس بكونها محدثة صفة معقولة وايضا فليس يستحيل كونه عرضا استحال تعلق القدرة به لان الجنيم فانه يقدر عليه ويستحيل كونه عرضا ولا احد من القادرين يقدر عليه ويستحيل حدوثه كما يستحيل ان يقدر عليه كذلك يستحيل ان يراد ولم يوجب ذلك ان يكون الارادة لا تتعلق الا من جهة الحدوث فقولوا مثل ذلك في القدرة قلنا هذا الاعتبار في ان الارادة هو القصد الدال على ان الارادة لا تتعلق على الحقيقة الا بما يصح حدوثه دون المريد اذا اراد ما يعتقد انه يصح حدوثه يستحيل الحدوث عليه فتلك ارادة لا مراد لها على الحقيقة وما يدل ايضا على ان الحدوث هو جهة تعلق القادر انه قد ثبت ان الفعل لا بد من ان يحصل على بعض الصفات بما علمه والا لم يكن يتعلق به التعلق الذي بيناه ويقتضيه واذا لم يجز ان يحصل به على صفات جنسه ولا على ما يجب كونه لامه لانه الذي عليها ولا ثابت لا تختص بالفاعل فيها فيجب ان يكون به من حيث كان محدثا لان الذي يدل على ان المكتسب غير معقول ويبينه نحن ان المقدور ما يتبع الحدوث من الصفات لا يؤثر فيها كونه الفاعل قادرا وان كل ما فيما يتعلق بالفاعل من حيث كان قادرا فقط وهذا واضح القدرة

فصل

فان العلم لا يجوز ان يتعلق بالقادر ولا بالقدرة الذي يدل على ذلك ان القادر منا لو قدر

على الاعدام لكان لا يصح منه اعدام ما لا يصح منه ايجاده من مقدورات القديم تعالى ومقدور غيره ولان كل
من قدر على ان يجعل الذات على بعض الوجوه التي يكون عليها بالفاعل لا بد ان يكون قادرا على جعلها على سائر
ما يحصل عليه بالفاعل كالبناء في الجزء الاخر وذلك يعدم المجوزة ولا يقدر على ايجاده وكذلك يعدم مقدور الغير ولا يقدر
على ايجاده ودل ذلك على ان القدرة لا تتعلق بالاعدام ولان ادى ذلك الى وجود مقدور واحد بين قادرين وليس لاحد
ان يقول هذا يدل على ان احدنا لا يقدر على الاعدام فمن اين ان القديم تعالى لا يقدر على ذلك لانا كما نعدم
مقدوراته تعالى كذلك قد يعدم تعالى مقدوراتنا وان لم نوصف بالقدرة على ايجاده فالدليل جامع لشيء على
ان الباري تعالى لا يختص بالقدم والحدوث واذا استحال ان يقدر على هذا الوجه استحال ان يقدر عليه كل قادر دليل
آخر ومما يدل على ذلك ان المعدوم ليس لكونه معدوما صفة لاجل الفاعل وانما المتجدد بذلك خروجه من الوجود والقدرة
انما تتعلق بتحصيل الفعل على صفة لان التعلق بالفاعل كالتعلق بالعلة وكما لا يجوز ان يستند الى العلة ما لا يقبل من الصفات
كذلك الفاعل والمعدوم صح ان يقال الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة وكذلك صح في كون الكلام خبرا وامرا
ونهيا ان يستند الى الفاعل من حيث كانت هذه الامور وجوها معقولة واحكاما ثابتة والمعدوم يكفي فيه ان لا يكون خبرا
ولا امرا الى فاعل موجود الذي ذكرناه ولانه لا بد من ان يقال بالفاعل من الفعل الذي يستقل بين ان يكون
عليه وبين ان لا يكون عليه وهذا لا يتحقق الا بالاثبات دون النفي فان قيل ومن اين انه لا حال للمعدوم بكونه معدوما قلنا
من اقوى ما دل على ذلك انا نعلم باضطرار ان الذات لا تخلو من ان يكون موجودا او معدوما ولو كان العدم
حالا لم نعلم ذلك باضطرار ولان استحالة خلو الذات من حالتين متضادتين الى ثالث لا نعلم ذلك باضطرار وانما
طريقه الاستدلال ولانا الذي نعلم باضطرار في الذات انها لا تخلو من ان يكون على الصفة او على نفيها وبهذا قلنا
ان العدم انما هو سلب الوجود فقط ما لم نعلم باضطرار استحالة خلو الذات من الوجود او العدم ومما يدل ايضا على ذلك
ان اثبات حال للذات بكونها معدومة ليس مما يعرف باضطرار ولا دليل على اثباته فيجب نفيه لان اثبات ما لا
طريق اليه يؤدي الى الجهالات وكيف يصح اثبات حال لا فرق في الاحكام المعقولة بين اثباتها ونفيها من حيث كان
كل حكم للمعدوم استند الى كونه على حال يمكن ان يستند الى انتفاء الوجود عنه الا ترى ان استحالة الاحكام التي كانت يصح عليه
مع الوجود كما يمكن ان يقال ان المؤثر فيها حصول حالة له في العدم يمكن ان يقال الى ان المؤثر فيها خروجه من الوجود
وليس لاحد ان يجعل كون المعدوم مقدورا وهذا انما يختص العدم منفيا يحال هو عليها وذلك ان فائدة قولنا في الذات
انها مقدورة ان التي دل عليها صحة ان يوجدها وتحصل لها هذه الحالة المعقولة وهذا القدر لا يقتضي ثبوت حصول حالة لها في العدم

لعدم الوجود

١

ايضا والوجود لان صحة حصول الصفة للذات لا تقتضي ثبوت ما ينافيها دليل آخر ومما يدل على ذلك ان الاعدام
لو تعلق بالقدرة لجرى مجرى الاحداث وكان يجب في كل ذات يتجدد عدمها بالفاعل كما وجب مثل ذلك فيما يتجدد وجوده
وهذا يوجب ان يكون عدم كل ما لا يبقى في الحال الثاني من حدوثه يتعلق بالفاعل كالصوت وما اشبهه وذلك باطل لان عدم
ما لا يبقى واجب وما يتعلق بالفاعل لا يكون الا ما حصوله وان لا يحصل على سواء وكيف يتعلق ذلك بالفاعل وهو لا يقف
على اختياره ولا يتعلق بدواعيه وليس لاحد ان يخرج عدم ما لا يبقى من التعلق بالفاعل لوجوبه ويجريه مجرى وجود القديم
الذي لما وجب لم يفتقر الى فاعل وذلك ان كل شيء كان وجوده اولى لوجوده بالفاعل وان وجب كالمسببات التي
يجب وجودها عند اسبابها ويتعلق مع ذلك بالفاعل وكذلك يجب في كل عدم لا يكون بالفاعل وان وجب
عدمه وليس يفرق بين الامرين ان السبب كان يصح الا يوجد بان لا يوجد سببه فيحمل ذلك في جواز وجوده ذلك
ان ما لا يبقى ايضا قد كان يجوز ان لا يوجد وعدمه في الثاني بان لا يكون يحدث من فاعله في الاول فان كان
ذكر في السبب فرقا صحيحا فليكن لما يبقى فاستوى الامران دليل آخر ومما يدل على ذلك ان القدرة لو تعلقت بالاعدام
لم يمتنع ان يبتدئ احدنا فيعدم الذوات الباقيات من غير ان يفعل ضدا لها لان الاعدام اذا كان في المقدور فلا
حاجة الى فعل الضد وقد علمنا استحالة اعدام الذوات الباقيات من غير واسطة يفعلها فيجب الا يكون الاعدام مقدورا
وليس لنا ان نقول ان الاعدام في مقدورنا لكنه لا بد من فعل الضد فيقع لان ذلك يؤدي الى الخلاف في عبارة
لانهم لو قالوا ما زادوا على ما ذكرناه فصار المحصول كلامهم انا نقدر على الاعدام بسبب هو ايجاد الضد ان قدر على
الذي يحصل عنده عدم ضده وهذا لا خلاف فيه ويجري قول من يقول ان جعل المتحرك متحركا في مقدورنا ونعني به انا قادرون
على ان نوجد حركة الموجب لكونه بهذه الصفة وليس له ان يقول الا جاز ان يقدر على الاعدام بسبب هو ايجاد الضد
دون قدرته تعالى على ايجاده بغير سبب وذلك ان الاعدام لا يجوز ان يكون مسببا لان السبب هو الذات التي يوجد
يجب ذات اخرى هي المسبب ولان السبب هو الذي لوجوده يوجد غيره ويصح مع وجود المنع من مسببه وجود الضد
يستحيل مع وجوده المنع من اعدام ضده على انه لو كان سببا في عدم ما يضاده لكان عدمه واقعا بحسبه وهذا يقتضي
الا يعدم بالجزء الواحد الا جزء واحد والكثير بما يضاده وقد علمنا خلاف ذلك دليل آخر ومما يدل على ذلك انه لو صح تعلق
القدرة باعدام الذات من غير ايجاد ضد لصح من احدنا او من القديم تعالى ان يبتدئ فيعدم الاكوان عن الجوهر وهذا
يؤدي الى جواز خلو الجوهر من الاكوان مع علمنا باستحالة ذلك وليس لاحد ان يقول متى خلا الجوهر من الكون وجب عدمه
لان ذلك فاسد لانه يؤدي الى الا يكون اعدام الجوهر في مقدورنا بان يبتدئ فيعدم الاكوان ثم ان الجوهر لا يجوز

ان يعدم بعدم الكون الموجود فيه لانه لا يحتاج في وجوده الى الاكوان وانما يصير بالكون في بعض الجهات وليس لكم
ان تقولوا انه لم يعدم لعدم الكون فتبطل بعدمه ولا بما يقوم مقامه من الاكوان وذلك ان عدم الجوهر اذا وجب فاولى
تشبيه بالامر المتجدد والذي عنده عدم دون ما لم يتجدد ولم يتجدد الا عدم الكون دون اشياء غيره من الاكوان ولو
كان عدم الكون موجبا لعدمه وجب عدم لعدمه وان وجد فيه غيره وليس لكم ان يقول ان الحركة متى عدمت
ولم توجد اشياء لها عدم العلم ومتى عدمت ووجد لها شيء ما لم يعدم العلم فنقول لو اشترك ذلك في الجوهر والكون لذلك
ان مثل التي فقد تحلله ويقوم مقامه ضده لا يجوز هذا فيه الا اذا ساواه في انه يوجب حكما مخصوصا يشترك
فيه كما يقوله في المجاورات المتضادة وان بعضها يسد مسد بعض في حاجة التأليف وهذا لا يصح في الاكوان المتضادة
ومما يكشف عن صحة هذه الطريقة انه كان يجب او ان العدم مقدور ان يوجد من الله تعالى اعدام الاكوان عن الجوهر
من غير قصد تعيينه فيؤدي ذلك الى خروج من الاكوان كلها بعد وجودها فيه ومعلوم خلاف ذلك لان من المعلوم
ان السواد لا ينفى عن المحل على طريقة واحدة الا بضده يطرأ عليه وكل هذا واضح لمن تأمل

فصل في الاشارة الى ما يدخل في مقدور العباد من الاجناس اعلم ان مقدورنا على ضربين منه
ما يختص القلب فلا يصح وجود مثله في محل سوى القلب طبعا وما نفعل القلوب والضرب الآخر يصح وجود مثله في
غير القلب فعلنا له فعل الجوارح وليس من افعال القلوب الا ما هو داخل في مقدورنا الا الشهوة والنفار والسهو
ان ثبت انه معنى على ما يذهب اليه ابو علي وابو هاشم فعلى قولهما ايضا يجب ان يكون خارجا من مقدوراتنا ومختصا
بمقدوره تعالى والشيخ والرأي ان جنس معين لم يرجع بهما الا حق والشهوة على وجه مخصوص وما عدا ذلك من
افعال القلوب فهو من مقدورنا واجناس الاعتقادات والارادات واضدادها من الكراهات والظن على انه يرجع
من قبيل الاعتقادات وان كان من قبيلها فقد دخل في جملتها في الحكم الذي ذكرناه فاما النظر فاما التمني فان لم
يرجع الى الاعتقاد المخصوص والقول الذي يظهره المتمني وكان جنسا مفردا فهو ايضا من جملة مقدوراتنا وكذلك الندم
ان لم يرجع الى الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة ولحوق المضرة بما مضى من افعاله وكان جنسا مفردا فهو ايضا مقدورنا
فاما الغم والسرور فلا شبهة في انهما من قبيل الاعتقادات واما افعال الجوارح في الاكوان على اختلاف اجناسها
والتأليف والاعتمادات على اختلافها والمماسة التي تسمى بالبقاء والآلام واللذات والاصوات على
اختلاف اجناسها فهذه الاجناس ترجع في مقدورنا وما عداها مما يحل الجوارح من الالوان وغيرها
تختص تعالى بالقدرة عليه وليس يجوز ان يقال في مقدوره تعالى انه من افعال الجوارح لان هذه الاضافة

الاغلب في استعمالها ان يراد بها كون الجارحة آلة في الفعل وهذا لا يصح في افعاله تعالى وان صح فيما ليس من
افعال القلوب اليه تعالى لان المستفاد بهذه اللفظة ان الفعل يحل القلب ولا يصح وجود مثله في محل سواه فان قيل
فعلى هذا الحد يجب ان يكون ارادة القديم تعالى وكراهته ليستا من افعال القلوب قلنا كذلك هو لان المعنى الذي
ذكرناه لا يصح فيهما وليس يلزم على هذا ان تكون ارادتنا ليست من افعال القلوب لانهما كارادتنا من حيث
من قبيلها ما لا يحل القلب وهو الارادة القديم تعالى وكراهته وذلك انا قد احترزنا من ذلك في الحد بان قلنا
يختص ولا يصح وجود مثله في محل سوى القلب وارادة القديم تعالى وان لم توجد في القلب وكانت من قبيل
ارادتنا فليست موجودة سوى القلب بل توجد لا في محل جملة

فصل في تمييز وجوه الافعال الراجعة اليها اعلم ان افعالنا لا تخلو من وجهين اما ان يكون مبتدأه بالقدرة في محلها
وهو المباشر او موجودة بحسب فعل آخر يجب وجودها لاجل وجوده اذا زالت الموانع وهو المتولد وهذا
يعني المتولد ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ما يوجد في محل السبب والآخر ان يوجد في غير محل سببه فمثال الاول
العلم المتولد من النظر ومثال الثاني كل ما يتولد من الاعتماد من الحركات وغيرها ومثال الثالث التأليف
الواحد منه يتولد عن احدى المجاورتين ويوجد في محلها وفي محل المجاورة الاخرى ونعني ان نفصل هذه الجملة اذا
الى الكلام في التولد من هذا الكتاب بمشيئة الله وعونه فاما القديم تعالى فقد يفعل على جهة التوليد وان لم يكن
محتاجا الى السبب على ما سنبين بيانه باذن الله فاما المباشر فلا يصح في افعاله لانه تعالى قادر بنفسه ويختص تعالى بالاختراع
وحد الفعل المخترع ما ابتدئ في غيره فاعلم

فصل في تمييز وجوه الافعال الراجعة الى فاعلها لا تخلو افعال الفاعل من اقسام ثلاثة اولها ان يكون مختارا وعلامته تعلق المدح والذم به فاما
اذا حصل شرطها وثانيها ان يكون محمولا ملجأ وعلامته ان يتوى دواعيه اما الى ان يفعل او الى ان لا يفعل
على حد يسقط معه المدح والذم ويصير ذلك الفعل في الحكم كانه بغيره وثالثها ان يكون فاعلا على طريق السهو
فقد العلم والقصد وهذا الوجه مما يسقط معه ايضا المدح والذم او الحسن والقبح عند ابي علي وابي هاشم وقد بينا فيما
مضى ان الصحيح خلاف ذلك وان الساهي قد يقبح بعض افعاله ويحسن وان سقط عنه قبح الذم وحسنه وليس
يخرج الانسان من هذه الوجوه فيما يفعله وان جاز ان يخرج فيما لا يفعله بان يمنع من الفعل بالقيد وما جرى مجراه هذا
آخر ما خرج من هذا الكتاب سنكمله بعون الله في اول الجزء الرابع **فصل في افساد قولهم في**

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وعترته الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وهو ثقتي وحسبي

بعون الله وتوفيقه في هذا الجزء ذكر اول الكلام المبسوط في المخلوق من الكتاب الموسوم بالمغني [illegible]
الا يجاز والاختصار [illegible] الكتاب المختصر من جهة [illegible] وحسبنا الله ونعم الوكيل

فصل في فساد قولهم بالكسب الذي يجب ان يكون منهم ما قبل ان نتكلم في صحته
او فساده فلو كان مذهبهم في الكسب معقولا لفهمناه منهم مع طول المباحثة والمناظرة وليس يجوز ان يكون المذهب معقولا
من فهمه اعتقده وانما يبطله لانا قد نعلم ان اصحاب المبطلين على اختلافهم قد فهموا مذاهبهم ويتكلم على بطلانها وهذا المذهب هو لا القوم
ان طلبوا في الكسب كثيرة لا يقدر على انه غير معقول واحتجاجهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار [illegible]
شبه لان هذا الفرق انما يعلم دون المعلول بان يكون [illegible] ما يقع منهم في صفة ما يوجد منهما يستقل زايدة على صحة
والسبب في الفرق الذي اشاروا اليه ان حركة المفلوج غير [illegible] باختياره وحركة المتصرف على ارادته واقعة باختياره
واختياره ويلزمهم ان لا يحتاجوا في ذلك الى ان يفعل اللون متى اراده ما دير فيه متى كره شيا ان يكون [illegible]
ان معنا شيا [illegible] الى فعل من الحركات على ضم واذا ادعوا فرقا بين الحركة الضرورية والاختيارية [illegible]
ما اعدها بها المحل ان [illegible] وذلك [illegible] ووقوع الضرورية من الله تعالى [illegible]
[illegible] على الحدوث [illegible] على ان الفرق الذي اشاروا اليه يمكن في جميع المتولدات وقد [illegible]
[illegible] ان احدنا يفصل بين ان يكتب [illegible] وبين ان يقذف به [illegible] يتفق ثبوت هذا
الفرق بين الامرين ان احدهما كسب وهذا الزمهم الشيوخ ان يكون الله تعالى قادرا على الفعل من جهة الكسب لان جهة
[illegible] بخلاف [illegible] ذلك في وجوه العلم والادراك والارادات [illegible]
ان [illegible] اختصاص بين [illegible] في جهة [illegible] واختصاص [illegible] بطلان [illegible]
[illegible] في هذا الكتاب وذكرنا ان [illegible] على ما يتقرر به [illegible] يعلم الا بعد ان يعلم [illegible]
[illegible] ان الكسب غير معقول [illegible] معقول [illegible] في ذكره [illegible] لانه اذا كان من مذهبهم ان الله تعالى
من فعل في العبد القدرة والفعل وجب كونه مكتسبا ولم يجز الا يكون كذلك ومتى لم يفعل [illegible] يستحيل كونه مكتسبا فيه
[illegible] المحمول على الفعل فلا [illegible] ولا [illegible] وانما كانوا يختلفون في ذكر الكسب [illegible]
[illegible] فصل في ذكر ما يلزمهم على القول بالمخلوق [illegible] ان لا يكون لله تعالى على الكافر نعمة

خلق فيه الكفر على مذهبهم فكفره ومنعه من ان يستحق العقاب الدائم والخلود في النار واذا لم يكن عليه نعمة يستحق ان يشكر
ولا العبادة لانها تكلفه بالشكر والقول عليه بذلك خروج عن الاجماع وانسلاخ عن الدين وليس لهم ان يقولوا انه
عليه نعمة دنيوية وان كانت عليه نعمة دنيا وبركاتها والسمع والبصر وضروب المنافع واللذات الى جملة ذلك ان كل
عدوه [illegible] على الحقيقة اذا كان مودبا الى العقاب [illegible] الى دخول النار ويكون مضرة دينية وان كان [illegible]
[illegible] يجري مجرى من [illegible] واطعمه [illegible] تقصده ان يكون في [illegible] ليس [illegible] ذلك
[illegible] على [illegible] لا يستحق به الشكر والعبادة لانه قد اقترن به والمنعم الذي خلق الكفر فيه [illegible] الى العقاب
[illegible] على [illegible] المنافع الى [illegible] يجري مجرى من [illegible] او [illegible]
ويسلب منه الاموال [illegible] كل [illegible] لا يستحق عليه شكرا [illegible] ما يلزمهم ايضا على مذهبهم انه
لا يكون لله تعالى على المؤمن نعمة من وجهين احدهما ان خلق الايمان فيه لا يكون نعمة الا اذا قصد [illegible]
[illegible] ولم يقصد شيئا او قصد [illegible] لا يكون [illegible] وهذا لا يكون الا [illegible]
القصد الذي ذكرناه فمن اين لهم انه تعالى لما فعل في المؤمن الايمان قصد به الى نفعه والوجه الاخر ان النعمة لا تكون
نعمة الا بعد ان يكون حسنا [illegible] قبيح [illegible] ان يكون نعمة والذي يدل على ذلك ان النعمة يستحق بها الشكر
والتعظيم والقبيح يستحق بها الذم [illegible] يستحق بالفعل الواحد الذم والمدح والتعظيم والاستخفاف واذا صح
[illegible] على مذهبهم ان يكون في فعل الايمان بالمؤمن جهة قبح [illegible] يكون قبيحا من هذا الوجه [illegible] ان
يكون نعمة [illegible] الا ان [illegible] في المؤمن كما [illegible] في الكافر [illegible] ايضا ان يجوزوا ظهور المعجزات على الكذابين
او على صادق في انه رسول الله [illegible] الى الضلال عن الدين [illegible] خلاف الحق [illegible] لان
القوم يعتقدون ان الله تعالى [illegible] شي من الافعال وانما القبيح الافعال [illegible] تصديق من ليس
بصادق [illegible] وجب ان [illegible] تعالى [illegible] في افعاله [illegible] التصديق الكاذب
[illegible] الكذب [illegible] ارسال [illegible] الكفر [illegible] وليس لهم ان يدعوا ان ذلك معجز
لان [illegible] في اجناس المقدورات والجنس من المقدورات [illegible] تعالى قادر عليه [illegible]
[illegible] المعجز [illegible] لا يرجع الى الجنس وانما [illegible] ان لم يكن المدعي صادقا وهذا باب [illegible]
في الله تعالى [illegible] ان يكون في [illegible] يكون [illegible] يكون [illegible]
يكون [illegible] في [illegible] ذلك ليس [illegible] وانما [illegible] الا [illegible] الاول [illegible] القسم الثاني

ايضا واوضح لان الدعا الى الضلال والباطل قبيح سادونه فان قالوا اذ قلتم في الذي لا يتعلق بها القبح وكما
ان يتوقوا اذا كان الدين والحق هو ما يؤدي اليه لان العقل لا يقتضي شيئا من ذلك فاي معنى لالزامكم ان يدعو الى
الى خلاف الحق ودليل ان الالزام يجب ان يتوجه على المذهب الصحيح دون الباطل وقد بينا فيما سلف ان في
العقل قبيحا وحسنا وباطلا وحقا فتوجه الالزام ثم لو سلمنا ما ذكروه لكان ايضا متوجها لانا نفرض ان نبيا جاء
دعا الى الدين والحق وانه من جهته ثم بعث من بعده نبي آخر يبين من بعثه ما امر به وعلى وجه يجب ان يتبع فهو داع الى خلاف
الدين وضد الحق وليس فيه [illegible] له بان يتبع اولى من قول الثاني فقد بان انه يتوجه الالزام ومما يلزمهم ايضا ان يجيزوا انه
تعالى من فعل القبيح والجور والكذب بانه ظالم جائر كاذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان هذه الاوصاف
تتبع معنى الفعل التي قدمنا فيه ما يبرؤه جل وقد بينا فيما مضى من هذا الكتاب ايراد من هذه الالزامات [illegible]
واجبنا بالوجه الكلي عنها واوردنا في هذا الفصل ما هو لائق به وغير مستغن عنه

فصل في انا نفعل على سبيل التوليد

الدليل على انا نفعل على سبيل التوليد المباشرة من وجوب وقوع ذلك
بحسب قصودنا ودواعينا ثبت ان المتولد يجب ان يدل فيما دل على المباشر واللازم الذي بيناه ايضا في المباشر فان [illegible] المتولد
فان الظلم والكذب ومما الاصل في استحقاق الذم لا يكون الا متولدين والالحاق ان الذي يستحق الشكر لا تقع الا
متولدا ونسبته الافعال المتولدة انما نعرف لاحدنا في المباشر انه يقع بحسب قصده ودواعيه الدليل لا يصح اعتمادا ابتداء
في المباشر لانه يبني على العلم بتقدم العلم به في المتولد انما بناه على تقدم العلم به وثبت ان الافعال المتولدة تقع بحسب [illegible]
والقصد والحصول الحركات بحسب الدفع والاعتماد والصوت بحسب الصكة فقول لكن من فعلهم لا يقع بحسب اسبابها كالنائم
ولا يعترض على ما ذكرناه ان في الافعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدرة والسبب كالالم لان وجود مثل الدليل مع
ارتفاع الدليل ليس ينقض دلالته [illegible] وجود الدليل مع ارتفاع المدلول ومنها انا اذا جاوزنا بين جزئين [illegible] ووجود
التأليف [illegible] لوجوب وجوده لو لم يمكن متولدا عن المجاورة لانه لو كان من فعله تعالى او فعلنا ابتداء لجاز الا
نفعله ومنها ان المعتمد بالسكين على حلق الجسم الرقيق لا بد ان تقطعه وتفرقه ولو ان كان فعلنا لم يكن القطع
متولدا او الالم لجاز ان لا يقع على ما تقدم ذكره وليس لهم ان يطعنوا على قولنا في المتولد بان من شرط القادر
على الشيء ان يقدر على تركه وهذا لا يتم في المتولد وذلك ان من شرط القادر ان يقدر على الفعل وعلى ان لا يفعله
وليس الترك شرطا في كونه قادرا لان في الافعال ما لا ترك له لان فيها ما لا ضد له ويشفعه ما ذكرناه بالتقدم
وقد علل لان الترك لا يجوز عليه وليس لهم ان يعترضوا بان القول بالمتولد ينقض اصل التنزيه في ان القدرة الواحدة

لا يفعل بها من جنس الا جنس في المحل الواحد في الوقت الواحد الا جزءا واحدا وقدرنا وضع احدنا يده على جزء احد من
اجزاء جسم او مسه لانه لا بد ان يكون بغير ما يكون يد ما يجاوره من الاجزاء والجواب عن الاعتراض ان المحال
هاهنا مختلفة واما صفات الاجزاء المحتملة للتأليف في هذا الجزء الواحد لا يرجع الى جنس التأليف الا المحلين والا
في المحل مختلفة وايضا فانا انما منعنا ان نفعل بالقدرة الواحدة في الشيء والمحل المختلفة اكثر من جزء واحد لئلا يؤدي
الى ما لا ينحصر ولا يتناهى او الى وقوع [illegible] الحصر وفي الموضع الذي بيناه حصر بشرع التعدي فان قيل كيف يكون المتولد
من فعله ويتعلق احكامه به مع وجوب وجوده عند السبب فقلنا كما يكون من فعله وتتعلق الاحكام به وان وجب وجوده
عند توفر الدواعي في الفعل المباشر وبعد فقد كان يجوز ان لا يقع هذا المتولد بان لا يفعل سببه على ان الوجوب
على بعض الوجوه لا ينافي التعليق لان فعل الملجأ واجب ولم يخرجه وجوبه مع الالجاء من كونه فعلا له وهذه الجملة التي
ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب فمن الناس من نفى افعال الجوارح ولم يثبت لاحدنا فعلا سوى الارادة
والفكر ومنهم من نفى ان يكون فعلا له كما تعدى عنه وقال فيه انه حدث ولا محدث له ومنهم من قال انه فعل الله بطبع
طبع المحل ومنهم من جعله بالطبع وما اعلم بما تقدم في ابطال كلامنا انه غير معقول على ما بيناه في غير موضع ولان الفعل يتعلق به [illegible]
صفة المحل [illegible] فرق بين ان ينسبه الى الطبع وليس له بهذه الصفة المراغاة وبين ان [illegible]
الحدث لان الخروج بالنقول [illegible] عادل عليه الدليل وايضا فان القول بالطبع يقتضي الا يقع [illegible] الجهات المختلفة
لان الطبع لا يوجب الا امرا واحدا

فصل في انه تعالى يفعل على سبيل التوليد

الدليل على ان احدنا يفعل متولدا ثابت في [illegible] قال من وقوع افعال تجب الاسباب بحسبها دواعيه [illegible] ثابت الدليل
على الوجه الذي يدل [illegible] وايضا فان المجاورة والاعتماد وغيرهما من الاسباب انما لا يولد
الا مع [illegible] اختلاف [illegible] احدنا فهم في وجوب [illegible] الافعال [illegible]
بهذه الاسباب من فعله متولدة كما كانت من فعلنا كذلك وايضا كان يجب على هذا المذهب ان يجوز حصول المجاورة
بين الجوهرين ولا يوجد التأليف لانه لولا التوليد الذي ذكرناه لم يكن بينهما سبب يقتضي وجوده لا محالة وليس لاحد
على المخالف في هذه المسئلة ان يعتمد في وجوب وجود التأليف مع المجاورة بان المحل لا يخلو مما يحتمله لان هذا الاصل
غير صحيح وقد بينا في غير موضع صحة خلو المحل مما يحتمله ثم ان هذه العلة تقتضي ان يكون التأليف متولدا من فعل ايضا
اذا اعتمدنا في التوليد من فعل بها ايضا اذا اعتمدنا في التوليد [illegible] فعل بها وللاول ان يقول كيف يولد
المجاورة من فعله التأليف ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المسبب ينفصل بذلك من الموجب الحقيقي وذلك

ان الكون على سبيل المجاورة قد يوجد بعينه في الجوهر منفردا ولا يجب ان التأليف وهذا القدر كاف في انفصال احد الفعلين
الوجه وانما جاز في بعض المواضع وجود السبب مع ارتفاع المسبب لما له ضد كالعلم والتأليف لا ضد له على ان هذا العلم
يرجع على ابي علي في اثبات المجاورة من فعل مولدة للتأليف لانه تعلق بانه تعالى لو فعل بالسبب لكان محتاجا
ويشتغل به لكونه قادرا لنفسه فليس بصحيح لان الحاجة الى الشيء في فعل من حيث لا يصح وقوعه الا معه لا يثبته
حاجة فيه الى الة الا ترى انه تعالى اذا فعل العرض المفتقر الى المحل لا يقول انه محتاج الى المحل في فعل هذا العرض واذا
فعل جزءا ما يحتاج الى غيره فكذلك حكم العلم الى الحياة لا يقول انه محتاج في فعل العلم الى الحياة وانما يحتاج في الفعل الى
جزء من تعذر عليه ايجاده وامتناع ايجاد الغرض المقصود به متى لم يفعل ذلك الشيء الذي يقال انه يحتاج اليه وان
وقع من قادر بغيره على خلاف هذا الوجه فالحاجة الى هذا القول لا يقتضيها الا بعد تصور الاصطلاح على بعض الوجوه
والقديم عز وجل قادر على ان يفعل امثال هذا المسبب الذي يفعله في الغرض المقصود به من غير سبب فلا يجب ان
يكون محتاجا اليه وان كنا محتاجين الى الاسباب ولهذا لكان احدنا محتاجا في صعوده السطح الى السلم من حيث لا
يتم له صعوده الا به [illegible] ان يصعد السطح بالسلم محتاجا اليه تمكنه من الصعود بجسم فان قيل
الكون يفعل تعالى متولدا لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله فقد صح انه يمنع الحجر الثقيل من النزول في بعض الاوقات فكان
يجب ان يكون قد منعناه تعالى من فعله [illegible] ان يكون الحركات [illegible] ويعلم
انه لا يمنع تسكين جزء بحجر [illegible] فلا يجب ان يكون ممنوعا لانه [illegible] لكان تعالى لا بد ان يفعل
من هبوطه وانما يجب ان يكون ممنوعا لو اراد فعلا من الافعال فمنع احدنا منه الا ترى ان الضعيف الطفل اذا قبض على
يد قوي فسكنها والقوي لا يريد تحريكها لا يوصف بانه ممنوع من الحركة ولا يعتبر باطلاق العامة في هذا الباب وقولهم
منعت الحجر من النزول وابرد من الوصول الى الارض لان ذلك مجاز ومستعار وهذا السؤال انما يتوجه على ابي علي ان
لم يقل بالتوليد لانه يذهب الى ان حركة الحجر من فوق الى اسفل انما يجب ان يكون متولدة فان قيل لو فعل عز وجل
على سبيل التوليد لوجب ان يكون له غفلات في الفعل بفعل سببه وهذا النقص في القادر [illegible] لانه تعالى
يقدر على ان يمنع من المسبب وان وجد السبب فلم يفعل بنفسه في الفعل على كل حال وانما تتعذر علينا في بعض الاوقات
ان نمنع من المسبب مع وجود السبب على ان هذا السؤال يتوجه على ابي علي فلا وجه له

فصل في ان من علم الفعل متولدا هل يجوز له ان يفعله بعينه مبتدا وهل يفصل بين القديم
والمحدث في ذلك لا خلاف في ان ما يفعله احدنا متسببا لا يجوز ان يفعله بعينه وانما الخلاف فيه عز وجل فان

ابا هاشم ذكر في بعض كتبه ان حاله في ذلك بخلاف [illegible] وان سوى في موضع آخر بين الامرين والصحيح انه لا يجوز ذلك
من قديم ولا محدث والذي يدل على ذلك انه يؤدي الى وجود الفعل من وجهين بالسبب ومبتدا بالقدرة وهذا ايجاد
ما قد وجد [illegible] وهذا دليل مشترك في نفي ذلك منا ومنه عز وجل وايضا فقد ثبت ان الوجود
لا يتزايد فلو صح ما يمنع منه لما ان يصح ذلك فيه مع تقدم السبب لان تقدمه لا يتغير حال القدرة ولا القادر وهذا
ينقض جواز وجوده من الوجهين وهذا اصح لان حاله فقد وجد من الوجهين كما لو قد وجد من احدهما في جميع الاحكام فوجب
ان لا يكون بمنزلة ما لا يتغير ولا انه بمنزلة في حكم معقول لا يصح اثباته وهذا الدليل ايضا مشترك في افعاله عز وجل
وافعالنا وايضا من حق ما يبتدئ بالقدرة ان يصح فعله وان لا يفعل ومن حق المتولد ان يجب وجوده بوجود سببه
مع ارتفاع الموانع واجتماع هذين الحكمين في فعل واحد متناف وهذا ايضا مشترك ومما يدل على ما ذكرناه ويخصنا انا
ان من حق القدرة ان يفعل بها في كل وقت جزءا من الحركة اذا كان المحل والوقت واحدا ولا يجب ان هذا الحكم
يمنع بها سبب حركة فلو جاز ان يبتدي بها فعلا مسببه لجاز ان يفعل ويفعل الحركة الاخرى التي من حق القدرة ان يفعلها
في هذه الحال مع فعل سبب الحركة الاخرى وان فسد ذلك لان الجمع بين الحركتين لا يتنافى ولا يقتضي القدرة
متعلقة بهما وهذا يؤدي الى عدم انحصار متعلقها القدرة من الجنس الواحد في المحل الواحد والوقت الواحد ولا يرجع ذلك
حيث انا نقول ان القدرة تتعلق مع ذلك الشرط بالكثير من جزء واحد وقد بينا ان ذلك لا يلزمهم لانا شرطنا تعلقها
بكل واحد من الحركتين

باب الكلام في الاستطاعة وما يتعلق بها

فصل في اثبات القدرة والاشارة الى جمل احكامها قد بينا فيما تقدم الطريق
الى اثبات القادر منا وهو صحة الفعل وبينا ان هذه الحكم راجعة الى الجملة لا الى الاجزاء وما دل به على اثبات
القادر ان يدل على اثبات القدرة بطريقة واحدة [illegible] وزيد عليه انه لو كان بعض الاجسام قادرا لنفسه
ان يكون الاجسام كلها قادرة لان الجواهر متماثلة واختص بعضها من صفات النفس يجب ان يرجع الى جميعها الا ادمي
ذلك منفعة مختلفة وكان يجب ان يكون مقدورهما واحدا لان القدرة لو كانت متماثلة لوجب ان يكون مقدورها
واحدا وايضا فكان يجب ان يرجع كونها قادرة لو كان يعني الى كل جزء لان الصفات الذاتية تختص بكل ذات منها
ولا تتعدى احكامها عن المحل وايضا فكان يجب ان يكون مقدورها غير متناه من كل جسم كمقدورات القديم عز وجل
وايضا فكان يجب استحالة الخروج عن هذه الصفات لان الصفات النفسية لا يخرج الذوات عنها فاما الذي يبطل كون
الاجسام قادرة لا لنفس ولا لعلة سوى ما يضيف ذلك الى الفاعل فلو انه يقتضي انه كان يجب ان لا يختص بمقدورها

لانا لو جوزنا تقتضي التخصيص والشاهد ولانه كان يجب ايضا ان يصح من القادر منا الاختراع في المحل كما لا نراه
وجب وقوف ما ينشئه من الفعل على ابعاضه وايضا فالتزايد في كون احدنا قادرا معلوم وصحة الزيادة في
الصفة توجب انها من علة وتبطل ما خرج عنها من الوجوه كلها فاما ما يدل على وجوب وجود ما به يكون قادرا في
التقدم من ان المعدوم لا يختص بغيره ولانه كان يجب كون احدنا قادرا فيما لم يزل فاما ما يدل على حلولها في بعض
القادر فهو ان القدرة لا بد فيها من اختصاص بمن توجب له الحال ولا فرق بين وجودها مختصة بمن حلها
ولا اختصاص بين وربما يفعل الا بان يحل في بعضه وايضا فان احدنا قد يجب عليه حمل الجسم الذي قد يثقل حمله
باحدى يديه اذا حمله بكلتي يديه بل ربما تعذر ان يحمله باحدى اليدين و حمله باليدين والا وجب ذلك
الا انا نقول ان وجوب حلول القدرة في المحل الذي يبتدئ فيه الفعل لانه وان كان قادرا بالجميع جسمه فمن
حيث لم يكن جميع قدره في يده لم يفعل بها ما يفعل مع الاستعانة بغيرها فاما الذي يدل على ان القدرة
غير الصحة فهو ان الموضع بالصحة انما يختص المحل كالتاليف ووجود معاني من الرطوبات واليبوسات و
الحقيقة المزاج وان لم يختص ببعض ما ذكرناه لم يكن معقولا وقد بينا فيما تقدم ان ما يرجع اليه وكون القادر قادرا
من صفات الحكم الى المحل لا يجوز ان يوجب حالا ترجع اليه وكون القادر قادرا من صفات الجملة لا المحل وليس يجوز
ان يكون ما يوجب حكما للمحل يوجب حكما للجملة مع ايجابه الحكم للمحل لانه كان يجب استحالة وجوده لا مع الايجاب لان
حلول العلة لا ينفصل من العلة وقد علمنا جواز وجود كل ما يشار اليه بانه صحة من تاليف وغيره في الجماد وفيما
ليس بحي وايضا كان يجب في هذا المعنى الموجب صفة للجملة والمحل ان يكون في ذاته على صفتين مختلفتين متنافيتين وهذا
يستحيل في الذوات المحدثة لا لمركبهما وليس لهم ان يقولوا لولا ان القدرة هي الصحة لجاز ان يكون صحيحا سليما
ليس بقادر لانا نجوز ذلك ولا نمنع منه وانما يخالف ابو علي فيه لاعتقاده ان المحل اذا احتمل ضدين لم يخل ان يكون
من احدهما

فصل في ان القدرة لا بد من ان يكون لها مقدور وانها تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموجبة

لو وجدت القدرة غير متعلقة بمقدور يصح ان يفعل بها لنقض
ذلك حقيقة القادر لان القادر انما ينفصل من غيره بصحة الفعل منه على بعض الوجوه والممنوع لا يلزم على هذا لان الفعل
لا يصح منه متى ارتفع المنع ولا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادر وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة لان الفعل
كان لا يصح بها مع ارتفاع كل منع وعلى كل وجه ويتبين هذا الجواب يجب من كونه قادرا فيما لم يزل لان
كان وجود الفعل في تلك الاحوال لا يصح لانه انما يقدر لا مر يرجع الى الفعل لا الى القادر والقدرة وان تعلقت

فمنا بالضدين فهي متعلقة بان يوجد كل واحد بدلا من صاحبه فلم يتعلق بما يصح وجوده ولذلك القدرة تتعلق بما يمنع من الشيء
وان كان لا يصح وقوعه في الثاني لان هذه القدرة والتعلق بالحدوث لما لم يصح من القادر قبل الحدوث لم يرجع الى الثاني
اختصاصه بالوقت فيصح في وقت من الاوقات وعلى وجه من الوجوه وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة بالمقدور
على ان القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يختص بالحدوث فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني اذا
ارتفع المنع فاما الكلام في ان تعلق القدرة لا يكون الا على الحدوث فقد مضى في هذا الكتاب مستقصى ويجب بناؤه على انها
لا يقدر الا على الحدوث فاما الكلام في ان القدرة غير موجبة للفعل فهو انها لو كانت موجبة لم يخل من ان توجب ايجاب
العلل او ايجاب الاسباب ولا يجوز ان يكون علة لان العلة انما توجب لغيرها حالا ولا يختص به الا وهي موجودة وهو موجود
وهذا مستحيل في تعلق القدرة بالمقدور لانها لا يختص به الا وهو معدوم فاذا وجد بطل التعلق وايضا لو كانت علة في حدوث
المقدور لكان وجه حاجته اليها حدوثه وهذا يوجب في القدرة ان تكون حادثة ايضا عن علة اخرى توجبها وذلك
يؤدي الى ما لا نهاية له على انه لا يجوز المنع من مقدور القدرة ولا يجوز ذلك في معلول العلة ومتى قيل انها علة وجوز المنع من وجودها
فقد صح بانها سبب وانما الذي يبطل ان يكون سببا فهو انه كان يجب ان يكون مقدورها فعلا مبتدأ ومحل الا المسبب من فعل
فاعل السبب وهذا قد بيناه في باب الكلام في التوليد واذا ثبت بما سنذكره تعلق القدرة بالضدين لم يجز ايضا
ان يكون موجبة لانه ليس احدهما بالوجود اولى من الاخر ولان الضدين المقدور متعلق باختيار القادر ووجود احدهما بعد
وجود السبب يخرج المسبب من اختيار القادر والتعلق بعده الجمة ايضا فان المنع من المسبب مع وجود السبب جائز وهذا يبطل غرض
المتوهم في القول بان القدرة موجبة واخراجهم الى القول بجواز خلوها من الفعل وتنقضه قوله حتى قالوا ان الفعل لا يجوز وجوده الا
معها ولا يجوز وجودها الا معه وفي السبب نفس انهم لا يكون القدرة بان تولد الفعل اولى من ان يولدها لان السبب انما يتميز من المسبب
بان يصح على حال من الاحوال وجوده مع المنع من المسبب ولا يجوز ان يدعى حاجة القدرة في وجودها الى المقدور لانه اولى
الى جواز وجود المقدور مع عدم القدرة لان وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج جائز ولانه كان يجب صحة وجوده مع امثال
مقدورها لان المحتاج لا يجوز ان يحتاج الى غير مخصوص بل يكفيه اشتراكه في جواز وجوده معه لان ما يحتاج الى غيره لا يصح

وجوده مع ضده فكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضده لكونه وقد علمنا جواز ذلك

فصل في ان القدرة تتعلق بالمتفق والمختلف والمتضاد من اجناس مقدورات العباد وكيفية تعلقها بذلك ووجوهه

قد علمنا انه متى يصح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد فتوضح
منه الجميع ولهذا متى قدر على ان يعتمد في جهة فلا بد من ان يكون قادرا على ان يعتمد في غيرها ومتى قدر على جنس من الاصوات
قدر على سايرها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات والنظر وما اشبه ذلك من افعال القلوب ومتى صح ان يتحرك يمنة
صح يسرة اذا زالت الموانع فلولا ان القدرة تتعلق بالقدرة لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة وليس لاحد ان يعلق مثله
ذلك دون استحقاق الجزاء بان يجعل في القدرة المتعلقة بما ذكرناه وذلك ان هذا يوجب وجود ما لا يتناهى من القدرة
فيها لان الجهات التي يصح ان يتحرك اليها لا يتناهى واستمرار هذا الحكم ووجوبه وحكم سائر الواجبات فاستناده الى العادة
وحكم الواجب كاستناد جميع الواجبات الى العادات على ان ما طريقه العادة لا يمتنع اختلافها بالازمان وفي البلدان وعلى
بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من اخبرهم عن بعض البلاد بان فيها من يحمل الجسم الثقيل ويتعذر عليه حمل الخفيف ويحرك يمنة
كيف شاء ويتعذر عليه مع ارتفاع الموانع الحركة يسرة يبين ذلك ان العلوم لما اختصت بجنس دون غيره وضرب دون ما عداه
لم يمتنع في العالمين الاختصاص بجنس او ضرب من غيره وكذلك القول في الارادة لانها تجري مجرى العلوم في الاختصاص والشهوة
لما جرت مجرى القدرة في التعدي الى اشكال الجنس لم يجز ان يكون في الناس من يشتهي شيئا ولا يتعلق شهوته بما شاكله وانما
على سبيل الصفات ومما يدل على ان القدرة تتعلق بالضدين وبالمختلفين ايضا وان لم يكونا متضادين انا قد علمنا امتناع
تصرفنا لدواعينا وقصودنا ووقوعه بحسبها ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده لم تقف الافعال على دواعينا
واختيارنا بل كان يجب ان يكون ذلك تابعا للقدرة وما هي متعلقة به فكان لا يمتنع ان يدعوه الداعي الى الحركة في جهة ويمتنع
منه الحركة في غيرها وايضا فلو تضادت قدرة الضدين لتضاد كون احدنا قادرا على الضدين وهذا محال يبين ذلك
استحالة وجود قدرتي الضدين في محلين منا لان ما يتضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل واحد
منها وبين وجوده في محلين كالعلم والجهل وكان يجب ايضا لو تضاد كون احدنا قادرا على الضدين ان يتضاد كون القديم تعالى

قادرا عليهما لان كل صفتين تتضادان على بعض الموصوفين فهي تتضاد على جميعهم من غير اعتبار باختلاف وجه الاستحقاق
وقد علمنا انه تعالى يقدر على الضدين وقد علمنا ان القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع ولا ينحصر متعلقها من هذا
الوجه الا بانحصار المحال ولهذا يصح من كل قادر ان يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع والقدرة تتعلق ايضا بالمقدور
في الاوقات متى بقيت فان في بقائها شكا ولهذا يصح ان يفعل القادر بها الافعال في الاوقات بانها باقية فهي لا
بهذا الوجه ايضا لا تتناهى مقدوراتها ويتعلق ايضا من الاجناس المختلفة من مقدورات العباد بما لا نهاية له وهذا انما
في افعال القلوب كالارادات والاعتقادات فاما افعال الجوارح فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده
فيها ولا يكون ذلك الا منحصرا لان الذي لا ينحصر من افعال الجوارح هو المتضاد والمتماثل وقد تتعلق القدرة بالمتفق
لكنها تتعلق به على البدل ولا تتعلق من جنس الواحد اذا كان المحل واحدا والوقت ايضا واحدا الا بجزء واحد يدل
على ذلك انها لو تعلقت باكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه لانها لما تعلقت بالفعل في الاوقات
والمحال وبالمختلف لم ينحصر تعلقها من هذه الوجوه لان كل شيء تعلق بغيره منفصلا متى تعدى الواحد في التعلق لا يتناهى متعلقه
كالقدرة والشهوة ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد كالعلوم والارادات فلا يجوز ان يكون مقدور القدرة في الوقت الواحد
والمحل الواحد غير متناه لان ذلك يقتضي ان لا يتعذر على احدنا حمل اعظم الجبال ولا يتفاضل القادرون فيما لا يصح ان يحمله
ويتلوه وكان يجب ايضا ان يصح من احدنا ان يمانع القديم الى ونقف ويجب ايضا ان لا يتعذر على احدنا حمل الجسم
اذا اعانه عليه غيره لو استقل بحمله منفردا على حمله ويجب ايضا ان لا يصح ان يكون احدنا مضطرا الى شيء من افعال
القلوب كالعلوم والارادات والافعال الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه وجوازه لا يصح
ان يفعل منه بالجنس الواحد القدرة الواحدة اكثر من جزء واحد وكذا القدرة القلوب تعدي في هذه القضية قدرة
الجوارح وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل موجود في جميع اجناس المقدورات ومقدورات العباد موجودة لان القدرة وان كانت مختلفة
الاجناس من حيث كان متعلقها فهي تتفق الاحكام في التعلق ووجوه شروطه وضوابطه

فصل في الدلالة على ان القدرة يجب ان تتقدم الفعل

لا بد ان يدل وجوب تقدمها ان القدرة
انما يحتاج اليها لاخراج المقدور وتعديته من العدم الى الوجود ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان تتعلق بالمعدوم
ليخرج بوجوده من التعلق به ولا يلزم على هذا ما ذكرناه الارادة لانها لا يحتاج اليها لنقل المراد من العدم الى الوجود انما
هي جهة تؤثر في وقوعه على وجه دون غيره فلهذا وجب ان تقارن المراد وكذلك القول في العلم الذي يؤثر في الفعل
لانه انما يصح الفعل المحكم لتاثيره في فعل المحدث والوجود يؤثر في هذه الاحكام كما قلناه في الارادة ولا يلزم

ايضا السبب القادر بحسبه لان السبب لا يخرج المسبب من العدم الى الوجود بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادرا
والسبب كالآلة فيه والوصلة اليه فان طعن فيما ذكرناه من وجوب مقارنة الارادة لما تؤثر فيه من حيث كانت كالعلة
بالنظر وانه جهة لوقوع الاعتقاد علما وهو مع ذلك متقدم غير مقارن فالجواب عنه ان الارادة ايجابها وجب
مصاحبتها لما تؤثر فيه ومصاحبتها للاول جزء منه اذ لم تكن المصاحبة لجميع كالجزء والامر لوازه وتوقع على وجوه مختلفة جاز ان
احتيج الى ان وجب ان يكون ذلك لامر بيناه وليس كذلك العلم الواقع عن النظر لانه مع تقديم النظر لا يصح ان يقع اعتقاد
الا علما وكذلك واحدة وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولدات في انها لا تحتاج في وقوعها على وجه الى
مؤثر مصاحب بل المؤثر فيها يكون مقارنا للسبب لا الى وجود السبب المسبب في حال الوجود ولهذا وجبت مصاحبة كون
الفعل المحكم ابتداء لما يؤثر فيه من العلم ولم يجب ذلك في المتولد وان كان محكما وقد قيل في هذا ايضا انه لم يمتنع
ان يقال ان المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علما هو كون الناظر في تلك الحال التي يكون الاعتقاد فيها عالما
بالدليل على الوجه الذي يدل عليه بشرط تقدم النظر وليس يمتنع في بعض الاحكام ان يكون لها شرط متقدم عليها كدلالة
ان فعل القبيح لا يستحق به الذم الا بشرط متقدم كونه عالما وفاعلا في علم العالم بانه قبيح وانما جعل المؤثر كونه عالما بالدليل
بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند الى النظر المتقدم لان الناظر لو خرج من كونه عالما بالدليل لشبهة دخلت عليه لم يقع
الاعتقاد الثاني علما فان قيل الفعل قد يحتاج الى امور كثيرة يقارن وجوده كالمحل والبنية فما يحتاج الى جزء من
علم والقدرة والحياة والعلم ايضا يحتاج الى الحياة في حال وجوده فهلا احتاج الفعل الى القدرة وكانت مصاحبة
له فان المعتبر في هذا الباب بمجرد الحاجة لا بجنس الحاجة والفعل المفتقر الى المحل لم يحتج اليه ليحصل له الوجود وانما احتاج
اليه في وجوده وعند وجوده وكذلك ما يحتاج الى المعاني في المحل انما يحتاج اليها في وجوده لا ليحدث بها فوجد
ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها في حال بقائه واستمرار وجوده كما احتاج اليها في ابتداء وجوده والقدرة
لم يحتج اليها الفعل في وجوده بل ليتجدد بها الوجود ففارقت كل ما ذكر ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلا في اصل
المسألة لجاز وهو ان يقال لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده الى القدرة لاحتاج اليها مع البقاء واستمرار الوجود
قياسا على المحل والمعاني التي يحتاج اليها في المحل فان قيل اليس في الافعال ما يحتاج الى آلات يقترن بها فالا وجب
القدرة في ذلك مجرى الآلة فهل ليس يجب من الآلات مصاحبة للفعل الذي يحتاج اليها الا ما كان من الفعل او في حكم
المحل كالسكين في القطع والجناح في الطيران وما يجري مجراها والنار في الاحراق انما وجبت فيها المقارنة لانها متصلة
في الجسم المحترق فلا بد من وجودها في تلك الحال لهذا اي كانت القوس آلة في الاصابة ولم يكن محلا لها وجب تقدمها

وجاز ان يقع الاصابة مع خروجها عن صفتها والقدرة على ما بيناه تخالف هذا الكل لان جهة حاجة بها يقتضي التقدم دون المقارنة
والقدرة بمجرد جوزنا وقوع الفعل بقدرة معدومة وان لم يجز ذلك في الآلة المعدومة بل آخر وما يدل ايضا على ذلك ايضا
وجودنا القدرة ومتى خرج من كونه قادرا واذا ما خرج في حال بقاء من القادر لوجوده والوجود حاصل له في حال الحدوث
يجب خروجه بالحدث من تعلق القدرة وعلى هذا اسوله ومنها ان يقال لم زعمتم ان الباقي يخرج من المقدور والجواب
عن هذا انا قد علمنا ان الجسم لا يجوز ان في حال بقائه مقدورا واحدا قادر على كما كان في حال حدوثه لانه لو لم يكن كذلك لكان تعالى
في كل وقت يجدد والقدر وكان يجب ان يصح ان يفعله وهو يفعله في الوقت الثاني بعينه وقد علمنا استحالة ذلك
ومنها ان يقال ان مقدور القادر لا يخرج وبيانكم مبني على البقاء والجواب عن ذلك ان من قال من الشيوخ ببقاء بعض
مقدورات القدر يجيب عن ذلك بان يبين الدلالة على بقائه اما نقول ببقاء منها ومن يقطع على انها لا تبقى او شك في
ذلك يمكن ان يجيب عن السؤال بان يقول لو قدرنا بقاءها البقاء والاستغنت عن القدرة وانما استغنت لوجودها والتنبيه
في هذا الموضع كاف على انا قد بينا ان الجسم الباقي يخرج من المقدور ولا جل وجوده يجوز ان يجعل اصلا في كل موجود ان
يخرج حال البقاء ومنها ان يقال ان عندكم ان الاعتماد سفلا يحتاج في استمرار وجوده الى وجود الرطوبة ولا يحتاج في
وجوده اليها فلا جرت القدرة مجرى ذلك والجواب انا لا نقول ان الاعتماد سفلا يحتاج في استمرار وجوده
الى الرطوبة والذي نقوله ان الاعتماد اذا وجد وجب عدمه في الثاني الا ان يمنع وجود الرطوبة يمنع من عدمه
واذا لم يمنع استمرار وجوده وكان باقيا ومنها ان يقال اذا امكن الفعل لا يجوز ان يكون حسنا ولا قبيحا في حال
بقائه وكان كذلك في حال حدوثه ثم ان كانت جهة الوجود واحدة فهلا يجوز مثل ذلك في القدرة فالجواب
ان المؤثر في حسن الفعل وقبحه وجوه يحدث عليها لا يتجدد في حال البقاء فلهذا اختص الحسن والقبح بحال الحدوث وقيل
هذا يجب ان يستغنى عن الارادة وانها تؤثر في الفعل في حال حدوثه ولا تؤثر في حال البقاء وكذلك كون
العالم عالما يؤثر في المحكم من الافعال حال الحدوث دون حال البقاء لان الوجه الذي تؤثر فيه الارادة والعلم يختص بحال
الحدوث دون البقاء وقد مضى هذا من كلامنا في الدليل الاول في جملة ليس ينكر ان يكون بين الباقي والحادث
فرق وان يكون بعض الاحكام يتعلق بالحدوث دون الاخرى بعد ان يكون ذلك الحكم معقولا وجهة ايضا معقولة
ويجب ما يدل عليه الدليل من ذلك والقدرة بخلاف هذا لان جهة حاجة اليها هي نقل الفعل من العدم الى الوجود
فوجوده يجب ان يستغنى عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي وبناء على كلامنا هذا يسقط طعنهم بان
الفعل يتعلق عندهم بالفاعل حال الحدوث ولا يتعلق به في حال البقاء ولانا لا نثبت الفعل محتاجا الى فاعله في حال الحدوث

ولان من يقول بالدخول في الوجود فقد استغنى عنه ونقول من يقول انه تعلق به في حال بقائه معنى لانه في هذه كانه لا
تغييره انه لولا تقدم كونه قادرا لاستحال البقاء وحدوثه بلا فصل لها حادث وهذا الحكم لا يوجد الباقي وربما قيل بان الجواب
الفاعل من كونه حالا ومريدا قصد يؤثر في الوجوه التي يحدث عليها ومثل هذا لا يكون في حال البقاء وبسط
القاضي عليهم بان الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء الا انا قد بينا انا لا ننكر الفرق بين الحالتين اذا كانت
مقدوره وجها يصح وقد قيل ان المنع في الكون انما اختص بحال الحدوث لان المنع انما يتعلق بالفاعل والكون الحادث
يتعلق بالفاعل على التفسير الذي بيناه والباقي لا يتم ذلك فيه دليل آخر
ومما يدل على تقدم القدرة ان شاء ول كون القادر قادرا بالقدرة ولا يختلف في ذلك باختلاف القادرين
ان بعضهم يقدر بنفسه وبعضهم يقدر بقدرة كما لم يختلف الحال في كون المدرك مدركا وان اختلفت جهات استحقاقهم
لهذه الصفات واذا تقررت هذه الجملة فنحن نعلم ان احدنا لا يقدر الا على موجود ووجب في القديم عز وجل مثل ذلك في
تقدم كونه قادرا والكون فاذا وجب فيه مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالمين الذين
في كيفية التعلق ومما يطعنون به في هذا الدليل من ان الله تعالى يقدر على جنس لا نقدر عليها او يقدر على الاختراع وان يقدر
عليه انه تعالى يقدر على ما لاجلها يقدر من الجنس الواحد في الوقت الواحد والمحل الواحد وان كنا لا نقدر على ذلك لان هذا
كله يرجع الى ما اعتبرناه ولم يرجع الاختلاف فيه الى كيفية التعلق وحقيقة التناول بل الى امور خارجة عن ذلك والقديم
تعالى وان اختص بأجناس لا نقدر عليها ونقدر على الاختراع الذي لا يصح منا وعلى ما لا يتناهى على التزويد ما ذكرناه
لم نقدر على ذلك فكيفية كونه قادرا اصل ذلك لا يخالف كيفية كوننا قادرين وهي جهة الاضافات والاتحاد
واتحاد جهة التساوي في هذه الجملة دون غيرها دليل آخر ومما يدل على تقدم القدرة ما دعى به على تعلقها
بالضدين فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين واقوى طعن يطعن به على هذه الطريقة ان يقال ان القدرة
على الضدين الا انها لا تؤثر في احدهما الا الوجود معا … ومصاحبة … لا يصح تأثيرها ويصح ان يتقدم
عليه من الضدين فمن يوجد … مع واحد منهما فيه انها اذا اثرت في حدوث مقدوره انما خرج بها من عدم الى الوجود
اثرت فيه مصاحبة وهذا السؤال على الترتيب الذي بيناه لا يوجد جواب عنه في كتب الشيوخ المسطورة
كلها على التعيين لانهم لم يتكلموا في هذا المواضع … قالوا بالرد على المذهب المحكي عن ابي الهذيل في … ان القدرة تكون
قدرة على الضدين ولا بد من وجود احدهما بوجودها وانما لا تعرى من احدهما وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي ليس
بشبهة وبسطوا الكلام وتركوا موضع الاشتباه الذي اشرنا اليه وليس هذا … اذ لم يقل بهذا الذي حكيناه ابو…

ابي الهذيل ولا فرق ووجب ان نعدل عن … والكلام كله مبني عليه والذي يجب ان يقال في ابطال هذا
السؤال ان القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين ومؤثرة في احدهما ثم اثرت المصاحبة لم تخل في هذه الحال التي
وجد بها مقدورها من ان يخرج من التعلق بالضد الآخر او لا يخرج فان خرجت …
من التعلق بالاضداد وجب ان يخرج من التعلق بهذا الضد في هذه الحال لان … التعلق
بالكل الا ترى انها متى تعلقت … بالجميع … بالبعض … بالجميع لانها اذا عدمت وخرجت
من كل التعلق او خرجت عن التعلق بالكل بالاثر في هذا المقدور الموجود ولانها لو … يثبت تعلقها بالآخر
فيثبت انها قد خرجت عن التعلق بالاضداد هذه القدرة في هذه الحال فقد ابطل ثبوت التعلق لانه من صحة الفعل بلا وجه
وقد علمنا ان الضد … الفعل لا يصح ان توجد في هذه الحال البتة فكيف يكون التعلق ثابتا … وايضا
فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها … ان يكون مقدوره متعلقة في كل ما يتعلق بها وليس يجوز ان تكون
حقيقة التعلق موجودة … فان كان الاول … لا يكون متعلقة والقول بوجود ولا وجود
يخرج بالثبوت على الصحة وان كان الثاني وجب ان لا يكون القدرة متعلقة بمقدوره وانها قبل ان تؤثر فيها الا
عارية من … وانها انما تعلقت بها لان الثبوت معنى مرتفع ومحال ان يتغير معنى التعلق فيكون تارة وجده لها
حقيقته وتارة لم يوجد له حقيقته اخرى لان ذلك نقض الاصول والدليل ان القادر قد تناولنا في هذا الفصل على
القدرة … وبينا ما على ان الوجود لا يحيل تعلق القدرة ويبطل … الطعن الذي حكيناه ورتبناه

فصل في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه

ذهب البغداديون من المعتزلة الى ان القدرة لا تبقى وكذلك قولهم في سائر الاعراض وذهب ابو علي وابو هاشم واصحابهما الى القطع
على بقاء القدرة وهو الصحيح والشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدرة على بقائها او عدمها … الدليل
القاطع على احد الامرين … بطل به الا ان مع ذلك لا بد من تجويز الكون … من الجنس الذي لا يبقى
او يبقى … من القطع على احد الامرين لفقد الدليل … من البغداديين فقولهم في ان … لا تبقى
على ان البقاء … يجوز ان يبقى … لا يجوز …
ولا يوجب لها صفة … في مواضع كثيرة من كتبنا ان البقاء ليس بمعنى وابطلنا مذهب من قال بكونه
معنى وان الصفة … اذا ثبتت وعرفت وليس لها في الحكم … وصفة بذلك
ان وجود … مستمر … التعليل … لو كانت … وجود

ولان من يقول بالدخول في الوجود قد يستغني عنه ويقول من يقول انه يتعلق به في حال بعده ثم معنى لا محالة فقد ذكرناه لانه
تغييره انه لو لا تقدم كونه قادرا لاستحال الفعل ويجب ان يبطل الفعل بها حدث وهذا الحكم لا يوجد الباقي وربما فرقوا بان الحال
الى الفعل من كونه حالا ودم بها قصد به ويؤثر في الوجوه التي يحدث عليها ومثل هذا لا يكون في حال البقاء ليستقيظ
ايضا علمنا بان الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء الا انا قد بيناه لا تنكر الفرق بين الحالتين اذا كانت
مفهومة وجهاتها صحيحة وقد قيل ان المنع في الكون انما اختص حال الحدوث لان المنع انما يتعلق بالذي عن الكون
يتعلق بالذي عليه والكون الحادث يتعلق بالذي عليه التغيير الذي بيناه والباقي لا يلزم ذلك فيه دليل آخر
ومما يدل على تقدم القدرة ان شاء كون القادر قادرا بالقدرة ولا يختلف في ذلك بخلاف القادر لنفسه
وان بعضهم يقدر لنفسه وبعضهم يقدر بقدرة لكان لم تختلف الحال في هذا الحكم وان اختلفت جهات استحقاقهم
لهذه الصفات واذا تقررت هذه الجملة فلو كان احدنا لا يقدر الا على موجود لوجب في القديم عز وجل مثل ذلك من حيث
تقدم كونه قادرا الكون فاعلا وجب مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والى هذا
في كيفية التعلق ومما يطعنون به في هذا الدليل ان الله تعالى يقدر على اجناس لا نقدر عليها ويقدر على الاختراع ولا نقدر
عليه وانه تعالى يقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد ونحن لا نقدر على ذلك لانا
كلما اعتبرناه لم يرجع الاختلاف فيه الى كيفية التعلق وحقيقة التعلق بل الى امور خارجة عن ذلك والقديم
تعالى وان اختص باجناس لا نقدر عليها وقدر على الاختراع الذي لا يصح منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط المذكورة
ولم نقدر على ذلك فكيفية كونه قادرا لا يخالف كيفية كوننا قادرين وهي جهة الاحداث ولا يجب
وانما اوجبت التساوي في هذه الجملة دون غيرها دليل آخر ومما يدل على تقدم القدرة ما دللنا به على تعلقها
بالضدين فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين واقوى ما طعن به على هذه الطريقة ان يقال انها تتعلق
على الضدين الا انها لا تؤثر في احدهما الوجود ... ومصاحبته وحتى لم ... تقدم
عليه من الضدين فلم يوجد مع واحد منهما فيها اذ الاثرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من عدم الى وجود
اثرت فيه مصاحبته وهذا السؤال على الترتيب الذي بيناه لا يوجد جواب عنها في كتب الشيوخ المسطورة
كلها على التعيين لانهم لم يتكلموا في هذا الموضع ثم قالوا بالرد على المذهب المحكي عن ابن الراوندي ... تكون
قدرة على الضدين ولا بد من وجود احدهما بوجودها وانها لا تعرى من احدهما وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي ليس
بشبهة وبسطوا الكلام ... الموضع الاشتباه الذي اشرنا اليه وليس هذا اذا لم يقل هذا الذي حكيناه ابن

ابن الراوندي ولا غيره وجب ان نعدل عن ذلك ونوجه الكلام الى ما يبنى عليه والذي يجب ان يقال في ابطال هذا
السؤال ان القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين ومؤثرة في احدهما متى اثرت المصاحبة لم يكن في هذه الحال الى
وجه بها مقدورها من ان تخرج من التعلق بالضد الآخر او الاضداد الباقية ويكون التعلق بها فان خرجت
من التعلق بالاضداد وجب ان تخرج من التعلق بهذا المقدور في هذه الحال لان ذلك يبطل التعلق بالبعض دون البعض
بالكل الا ترى انها متى احدثت ... جهات التعلق بالبعض خرج من التعلق بالجميع لانها اذا احدثت خرجت
من كل التعلق او خرجت من التعلق بالكل لا اثرت في هذا المقدور والوجود ولانها انما تؤثر فيه لثبوت تعلقها به
فيبطل بما خرجت من التعلق بالاضداد بهذا المقدور في هذه الحال فقد امتنع ثبوت التعلق لانه من صحة الفعل على وجه من الوجوه
وقد علمت ان الاضداد وهذا الفعل لا يصح ان توجد في هذه الحال البتة فكيف يكون التعلق ثابتا ... وايضا
فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها لا بد من ان تكون ... متعلقة بكل ما تتعلق بها وليس يخلو من ان يكون
معنى التعلق موجبا ... او ... فان كان الاول وجب ان لا يكون متعلقة والفعل موجود لان الوجود
يخرج بالثبوت عن الصحة وان كان الثاني وجب ان لا يكون القدرة متعلقة بمقدورها الا قبل ان تؤثر فيها الا ...
خارجة من مقدورها فقد امتنع انها متعلقة بها لان الثبوت ههنا ممتنع ... فيكون فيها وجه لم
حقيقته ... لم يوجد له حقيقة اخرى لان ذلك نقض الاصول والدليل ... قد بينا ما في صحة هذا الفصل على
القدرة متقدمة وبينا ما على ان الوجود ... تعلق القدرة ... هذا الطعن الذي حكيناه وبيناه

فصل في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه

ذهب البغداديون
من المعتزلة الى ان القدرة لا تبقى ولذلك توهم في سائر الاعراض وذهب ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما الى القطع
على بقاء القدرة والصحيح الشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدرة على بقاء او عدم في الثاني لفقد الدليل
القاطع على احد الامرين والشك فرض من لا دليل له الا ان مع الشك لا بد من التجويز لكونها من الجنس الذي يبقى
او يبقى وان ما يمنع من القطع على احد الامرين لفقد الدليل فيه البلخي ومن وافقه من البغداديين فقولهم في انها لا تبقى
على ان الباقي يجوز ان يبقى ولا يبقى الا ببقاء والاعراض كلها لا يجوز عليها البقاء لان البقاء لا يجوز ان يكون لها
ولا يوجب لها صفة وقد بينا في مواضع كثيرة من كتبنا ان الباقي ليس يبقى وابطلنا مذهب من قال بذلك
وبينا ان الصفة انما تستند الى معنى اذا تجددت وحدثت وليس للباقي بكونه باقيا صفة زائدة وصفة ذلك
ان وجوده مستمر والتعليل والعلل ولو كانت ههنا صفة لم يجز اسنادها الى معنى لوجوب حصولها الا ترى انه متى استمر وجوده

سعى على الصحة له ... ان يكون صحيح التأثير او وقوعه وثبوته

علمنا من كونه باقيا ومتى وجد حالة واحدة لم يكن باقيا والصفة انما يستدل على بقائها اذا كان يجوز حصولها كونه ان لا يختص
لكنها واحدة واما ابو علي وابو هاشم من بعده فانهما استدلا على بقاء القدرة بان احدنا يمكن ان يأمر غلامه من بلده
كونه بينه وبين الغلام وبينه ويمكن ان يأمر الغلام اذا ما شاء ولم يجد ان يقضي من اقرانه القدرة التي يقطع المسافة ولو قطع
المسافة لو بقي خطأ ولا يمكن ان يأمره على ان لا يفعل ولا بقيه وعليه يجب ان يكون باقية وهو يمكنه من القدرة قد ...
المتنازع ولا يكون كذلك الا بان يجوز عليها البقاء حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز تناول بقدرة الكوز لان القدرة
لا يصح ان يكون قدرة على ما لا يصح وقوعه بها على بعده وهذا استدلال يدل على فرسخ لان من الممكن ان يقال ان القدرة باقية
بغيره وهو يمكنه قدرة على المشي وله وان تجددت عليه المشي ولم يبعد المسافة وحده لزمن قطعها والذي يدل على انها قدرة
على المشي وانها فعلت فيه في اقرب الاحوال الى الكوز يصح منه ذلك ولهذا بها وليس بما هذا ان نقول يجب ان يفعل القدرة
فيه وهو بعيد من الكوز الا يكون قدرة على شيء ولان ان اقل ما يجيء على الوجوه وانما كان يصح يعتبر الى يقع ذلك
انه يجب ان يكون قدرة على تناول الكوز وان فعلت فيه وهو على بعده وبعيد انه يقع بعد قدرة على المشي ولهذا فانها لو
فعلت فيه وهو قريب من الكوز تناوله بها فقولوا انها قدرة عليه ثم لم يصح ذلك وعندي انه في هذا الاستدلال القدرة
متعلقة بما يقع في الاوقات المستقبلة والاماكن البعيدة لان القدرة الموجودة في الثاني وفي اول وقت قدرة على ما يقع
في اليوم العاشر ونحن نعلم انه لا يصح منه ان يفعل بهذه القدرة في الثاني المقدور الذي يقع في العاشر وان كانت قدرة عليه
ولذلك يقولون ايضا ان القدرة الموجودة في الحال ببغداد قدرة في الثاني على الكون بالبصرة وان كان لا يصح ان
يفعل بها على وجه من الوجوه فاذا قيل لهم كيف يكون قدرة على ذلك وهو مما لا يصح ان يفعل بها قالوا ان يتولد بالقدرة
وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يقع في العاشر فهي قدرة عليه لا بقاء لها اذا ابقيت الى العاشر صح ان يفعل بها
فيه من غير تجدد حال لها لم يكن ... فقدرتنا انها فعلت في الثاني وفي الوقت الذي يصح ان يفعل بها في العاشر وجدتم ... ان
في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة وهي موجودة ببغداد وتثبت من هذين الوجهين فالجواب عن ذلك ان يقال ...
القدرتين هذه المعاني على دليل الكوز فنقول لو فعلت فيه هذه القدرة وهو قريب من الكوز لتناول بها الكوز من غير تجدد
حال لها فدل ذلك على انها قدرة عليه مع البعد فان قلتم هذا التقدير محال لم يقع فقد ... انكم قولكم على تقدير محال لم
يقع فان كان ذلك فاسدا فهو لكم وعليكم وانا ايضا ان نقول لو قدرنا بقاء القدرة فان تقدير ذلك ممكن فيه
في بقائها ويقطع على انه لا يبقى حاجز فكانت مع التراخي يصح ان يفعل بها الكون ولو ... بقاء القدرة ما يجد لها حالا ومحل
ما كانت عليه يجب ان يكون لجميع الاحوال قدرة على الكون ... في بقاء القدرة الموجودة ببغداد في

بلغ [illegible]

يقع لهم في ان يصح ان ابقيت وقوع الكون بالبصرة بها في العاشر مثلا واكثر من ذلك لا يحتاج في قطع المسافة الى
اوقات كثيرة وهو ان القدرة ان يفعل بها في الثاني الكون بالبصرة مع انها قدرة عليه في الثاني وما بعد الاوقات
وليس هذا يقتضي انها قدرة على ما لا يصح وقوعه بها مع بقائها ولا يجوزه فلم يبق لهم الا التقدير لا وقوع فلا فائدة فيه يقال
لهم لو كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور ان لا يكون القدرة متعلقة بما لا يصح وقوعه بها على وجه وان زعمتم انكم
بذلك فارقتم الطاعن في دليل الكوز بتقبل ذلك فان استدلوا على بقاء القدرة بدليل الى الاخر وهو ان القدرة
على الكون بالبصرة يجوز وجودها في الثاني ودره وهو ببغداد ومحال ان يكون قدرة على ما يستحيل وجوده بها فيجب ان يصح وقوع الكون
بالبصرة بهذه القدرة على الوجوه اما بان يفعل فيه وهو المكان الى البصرة وهذا جائز فيستحيل فيفعل بها الكون او بان
يكون بقدر بقاها فيصح ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد حال لها فان قيل هذا التقدير محال ولم يقع وان كان جائزا
فقد مضى الكلام على مثله في دليل الكوز والطعن المسلك ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة
يجوز وجودها في الثاني ودره وهو ببغداد ومحال ان يكون قدرة على ما يستحيل وجوده بها فيجب ان يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه
القدرة على وجهين اما بان يفعل فيه وهو المكان الى البصرة وهذا جائز فيستحيل فيفعل بها الكون او بان يقدر بقاها فيصح
ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد حال لها فان قيل هذا التقدير محال ولم يقع وان كان جائزا فقد مضى الكلام
على مثله في دليل الكوز والطعن المسلك ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة ولا يصح
وجودها في الثاني وهو ببغداد ان يفعل بها في الثاني كونا بالبصرة على وجه ولا نرجعون في ذلك الا الى التقدير لا يقع
فلا يجب ان ينكروه ادوا استحسان مثله وان استدلوا على ذلك باستمرار حال احدنا في كونه قادرا وانه لا يخرج عن
الطريقة الا بضد او ما هو ... القدرة او لا يحتاج اليه القدرة ... ونحوه واضح ... ولان احدنا على المذهب الصحيح لا يكون
... كونه قادرا فحيث ... مستمرا ... ثم لا استمرار يطلب ان يكون بقاء كما يطلب ان يكون العلم ... القدرة تعالى
... القدرة ... كل حال واذا كان محتملا للامرين كيف يقطع على احدهما ويستمر كون احدنا مستمرا ابدا او مشتهيا
اوقاتا كثيرة ولم يوجب ذلك بقاء الارادة والشهوة وقد توهم ان الثاني لا يخرج عن هذا الضد الا بضد ... كلام فيه
... جائز ان يكون ما ذكرناه من تجديد القدرة ... الطعن في بقاء القدرة يجوز وجود مثلها في الثاني ولو كان
لها مثل فاصل لان القدرة لا مثل لها وما له مثل من الاعراض لا يصح استدلال بهذه الطريقة فيه لانها منتقضة بالشهوة
والارادة والصوت والفناء

فصل في ابطال تكليف ما لا يطاق

اعلم ان
المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده ... لا ترتفع قدره او وجود عجز او زمانه او فقده آلة ... لما

يكلف الى علم لان الكل سواء في قبح تكليفه والالام به وان اختلفت جهات القدرة والذي يدل على ذلك انه قد علم انه يقبح
من احدنا ان يامر بالنقل لجبل او لشيء عاجز او الميت او الزمن ولذلك يقبح ان يامر الامي بحفظ المصاحف والامي بالكتابة
والاعمى فيعلم ذلك لانه تكليف لما لا يطاق وقبحه لوجوده لانه لا يمتنع مع الاتيان بما لا يطيق وهذا [illegible]
ولا يجوز ان يكون انه يتم [illegible] او دفع ضرر لان ذلك يستحق ان تكليف ما لا يطاق سواء في قبحه [illegible] العقلا
لكل واحد منهم [illegible] في المشرع والعقلا وقد علم ذلك وبعض الكلام فيه في صدر الكلام في العدل من هذا الكتاب
ولا يجوز ان يقبح [illegible] ولا يقبح [illegible] لان جهة القبح اذا كانت حاصلة في فعله [illegible] ايضا قد جاوه
منقدما وجهنا ايضا انه لا يجوز ان يكون على قبحه المنهي [illegible] من الوجوه التي
تعرض بها في قبح الظلم والكذب [illegible] مستقصى وربما تعلق القوم في دفع كلامنا بان
يقولوا الكافر اتي في تقدير الايمان عليه من قبل نفسه لاشتغاله بالكفر وهذا باطل لانه شغل بالكفر [illegible] فهو
[illegible] الوجه [illegible] على قولهم [illegible] هذا التشبيه لا [illegible] الطاقة عنه وتسليم كونه فيه [illegible]
القبح وان اختلفت جهات القدرة [illegible] فهذا اوجب [illegible] ان يقبح منه تكليفه وفي من قطع رجل نفسه ان
يحسن تكليفه المشي لانهما [illegible] من قبل [illegible] وربما فرقوا بين العاجز والكافر بان الكافر تارك الايمان
والعاجز ليس كذلك والامر بخلاف ما ظنوه لان حال الكافر عندهم اسوء من حال العاجز لان الكافر فيه من الموانع
عن الايمان اشياء [illegible] الكفر [illegible] قدرة الكفر وهو لا يقدر [illegible] ارادة الكفر [illegible] ارادة
الكفر والعاجز [illegible] الايمان ومنع من وجوده [illegible] على انا لا نسلم ان الكافر تارك للايمان
لان الترك انما يتعلق [illegible] وعلى الا فعل [illegible] لان [illegible] وان جاز ان يقال ان
الكافر وهو لا يقدر على الايمان تارك له قيل في العاجز ايضا انه تارك وربما قالوا ان الايمان [illegible] من
الكافر وان كان لا يقدر عليه [illegible] وهو [illegible] وليس كذلك العاجز وهذا الكلام فرع
[illegible] فهو [illegible] واذا كان الكافر عندهم لا يقدر على الايمان [illegible] منه فقد [illegible]
انه لا [illegible] الايمان [illegible] خلاف ما يعتقدون [illegible] على ان الكافر في حال كفره لا يصح منه
الايمان في هذه الحالة التي [illegible] بالايمان [illegible] الايمان منه [illegible]
من معنى هذه اللفظة [illegible] العقليات [illegible] ان الايمان لا يجوز ان يقع منه في حال
كفره كيف يشك في ذلك حتى يقول انه جائز [illegible] وجود الكفر

فيه منها ما الاطلاق والتخيير وارتفاع المنع ثم [illegible] ان الاطلاق والتخيير انما يستعملان في القادر اذا
ارتفعت عنه الموانع ومن ليس بقادر جملة لا توصف بذلك فاما المنع فقد بينا ان مرادهم ان موانع الكافر عن الايمان
الكفر وكل هذه الفروق [illegible] ان الكافر غير مطيق للايمان [illegible] قبح تكليفه

فصل في ابطال البدل

انما فزع [illegible] القوم الى ذكر البدل لما الزموا تكليف ما لا يطاق فتعللوا
بان قالوا الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره [illegible] ذلك والايمان والكفر [illegible] قالوا
[illegible] على جهة البدل [illegible] لكان الكفر اولى [illegible] الكافر الايمان [illegible] وهو ان يكون
كان الكفر وقد علمنا ان هذا الشرط [illegible] فيجب ان يكون [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] ان يبعث الله نبيا [illegible] نبينا عليه السلام [illegible]
[illegible] ان [illegible] الشرط [illegible] اذا [illegible] البشر الا [illegible]
[illegible] يكون القدرة [illegible] ان يكون [illegible] المحدث [illegible] جهة البدل [illegible]
البدل [illegible] في الارض [illegible] [illegible] على هذه الطريقة [illegible]
من المكلف الايمان والكفر [illegible] على البدل [illegible] لان البدل [illegible]
في الامور المتغيرة [illegible] البدل [illegible] والوجود [illegible]
فلا يصح [illegible] البدل [illegible] ان الكافر تارك للايمان [illegible]
تاركا لا يستحق [illegible] بين الضدين [illegible] لان الكافر في حال كفره وان كان تاركا للايمان [illegible]
تارك لما كان قادرا عليه وجائزا منه وان كان [illegible] والفرق بين ذلك [illegible]
بين الضدين [illegible] في حال [illegible] الايمان في حال الكفر [illegible] تارك [illegible] الايمان [illegible]
[illegible] بين الضدين الكلام في التكليف

باب فصل في جملة اصول

هذا الباب [illegible] التكليف [illegible] المكلف [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] التكليف [illegible] صفات المكلف التي [illegible] المكلف [illegible] في هذا التكليف [illegible]
التي [illegible] التكليف [illegible] المكلف الذي كلف هذه الافعال [illegible] الصفات [illegible] تكليفه
[illegible] الكلام في هذه الاصول [illegible] الكلام [illegible]

بترتيب او تقديم او تاخير

فصل في حقيقة التكليف

الاولى ان يكون التكليف هو ارادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقة واذا قيل ان الامر بما فيه كلفة تكليف فالمرجع به الى الارادة لان الامر انما يكون امرا بارادة الآمر الفعل المامور به ولهذا لو عرفنا صيغة الامر من جهته ولم نعلم انه مريد للفعل لم نصفه بانه مكلف والآمر والاقوى ان يكون الرتبة معتبرة فيه كالامر وقال قوم ان التكليف هو اعلام المكلف وجوب الفعل او حسنه الزايد على حسنه او اعلامه قبحه وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطا في جنس التكليف لا في حده وفسروا هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف او نصب الدلالة على احوال الفعل والصحيح ما بدانا به لانه لو اراد احدنا من غيره فعلا فيه مشقة وصف بانه مكلف وان لم يعلمه بشي ولا دله على شي ولهذا يصح ان يقال كلفني البيع وكلفني … ونقول كلف ان التكليف لا يتعلق بقبيح ويجري لفظ التكليف بالمكلف مع القبيح والحسن والواجب وغير الواجب ولو كان حده ما ذكروه من الاعلام بوجوب الفعل او قبحه … لو كان … الاعلام … لوجب ان يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك … ما ذكرناه ويمضي في كلام الشيوخ كثيرا ان التكليف لا يحسن الا بعد اكمال العقل ونصب الادلة وانه تعالى اذا اكمل العقول وحصل سائر الشروط فلا بد من ان يكلف … التعريض … الشهوة … والشهوة … يدل على ان التكليف غير التعريض … التعريض … شروطه في وجوبه والتعريض يجري مجرى الاقدار والتمكين الذي … كما لا يكون التكليف هو التمكين ولا الاقدار فكذلك لا يكون الاعلام فان قيل … ان من اراد من غيره ان يصلي ويصوم يكون مكلفا له … تكليفه تعالى الى … لم يكن … على ان هذا يلزم من حد التكليف بالاعلام … التكليف … اطلاق …

فصل في صفات المكلف تعالى

يجب ان يكون تعالى حكيما لا يفعل القبيح ولا الاخلال بالواجب ليعلم انه لا قبح من هذا التكليف وقد مضى الكلام على ذلك والدلالة عليه في باب العدل … وايضا يجب ان يكون قادرا على الثواب الذي عرض بالتكليف له … وقد مضى ما يدل عليه حيث دللنا على انه عالم وقادر لنفسه ويجب ايضا ان يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق بجنس التكليف … وسنبين ذلك في فصل نفرده ويجب ايضا ان يكون منعما بما يجب له معه العبادة لان في التكليف … العبادة والعبادة … النعم المخصوصة للتميز بصفات منها ان يكون مستقلا بنفسها لا يحتاج الى غيره ومنها ان يكون اصولا للنعم كلها فلا يدخل … غيره تعالى … نعم … ومنها ان تبلغ الغاية القصوى في القدرة والكثرة التي تقتضيها المصلحة …

على هذه الجملة … بعضها على بعض … العبادة وذلك ان العبادة غاية في الشكر … موصوفة فلا يجوز فيها الاقسام والتبعيض كما لا يجوز ذلك في الشكر ومما يجب كون المكلف ايضا عليه ان يكون عالما بكمال شرائط التكليف في المكلف من اقداره وغيره من ساير ضروب التمكين وازاحة العلل

فصل في بيان الغرض بالتكليف

ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق … الوجه في حسن التكليف انه تعريض لمنزلة عالية لا تنال الا بالتعريض … وذلك ان احدنا اذا حسن منه التوصل الى بعض الامور … من غيره … التعريض … منافع … والتعريض … لا بد من بيان التعريض … الكلام والتعريض هو … الوصول الى عرض له … ولا بد من ارادة المعرض … يشترط ايضا ان يكون عالما او … حال المعرض … من الصفات التي … من الفعل المعرض له … لان احدنا لا يكون معرضا لغيره لمنافع … واما اعتبرنا الارادة في التعريض … التمكين … عرض له … من الافعال … احدنا … المنافع … دون … الا بالارادة … والقديم تعالى … المكلف … الشهوة … ان ينال … ان يجتنبه على وجه يستحق عليه الثواب … تخصيص احد الوجهين دون الآخر الا بالارادة … ان يقول … في تخصيصه … اعلامه وجوب الواجب وقبح القبيح … الآخر … لان … ان يكون معرضا … ان يكون احدنا … غيره … الحسن … ان يكون معرضا … الحسنة دون … بالاعلام … التمكين … شرطه … من العلم … ذلك شرطا … ان يكون … غيره لا … الامور … حال … من … ذلك … ان يكون تعالى من حيث عرض … الى حال التكليف والتعريض … يستحق به الثواب … بانه عرض … المستحق على … والآخر … علمه … وان لم … في حال التعريض … الى … التكليف انه تعريض … لكان حسنا لانه … من عرض … فان … ان يكون تعريضا … ولا يجوز ان يريد …

لا يستحق به ولا يوصل به اليه فيجب ان يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بهذه الافعال واما قلنا ان منزلة الثواب لا تنال الا بالافعال التي تناولها التكليف لان الابتداء بالثواب ولا استحقاق قبيح لما مر ان التعظيم لا يحسن الا لمستحقه ومعلوم وليس يستحق الثواب الا بهذه الافعال التي تتعلق بها التكليف فثبت ما قصدناه ومتى علم الجملة التي بيناها على ما بيناه في الكتب كثيرا ان التكليف متى قبح وحسن وجب فعله ولا سيما بين ما يقتضي الوجوب والمنع لان المكلف اذا تكاملت شروطه في وجوه جميع التمكين وحصل الفعل الواجب ثابتا عليه وكان من مزود الدواعي واشق عليه الالزام وجب تكليفه وقبح التكليف مع انتقاء بعض هذه الشروط او جميعها واما قلنا بوجوب التكليف مع تكامل الشروط لانه متى اشتق وجب كونه تعالى اما عابثا او مغريا بالقبيح وبيان ذلك انه تعالى اذا كان قادرا على ان يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل واوجب اليه الشهوات المحذوفة فيه والتخلية بينه وبينها فاما ان لا يكون له غرض فيجب عابثا او لا غرض بعد ذلك الا التكليف او ان يكون عرضه ان يحب المشتهى ويترك ذلك بلا نفع العظيم بالثواب فان لم يكن ذلك فلا اغرى بتقوية الدواعي الى القبيح ولا لزم على هذا ان يكون البهائم بمنزلة القبيح لاجل الشهوة وذلك ان معنى الاغراء لا يصح في البهائم وانما يصح فيمن يتصور العواقب ويأمن المضرة فيها وهذا مما يختص به العقلاء فان قيل ما وجه الحكمة في ابتداء الخلق قلنا وجه ذلك لا يخرج عن ان اما اما ان ينتفع بجزء او ان يكون ارادة لما ذكرنا مع تنزيه ذلك من وجوه القبح واذا حسن ان يخلق لينتفع المخلوق حسن ان لنفعه ولتشفع بسببه لانه اذا حسن لاحد الوجهين كان اولى بالحسن لاجتماعهما واذا حسن منه تعالى ان يخلق لنفع التفضل ولنفع ايضا بالثواب وان كان في المعلوم ان ابلاه مصلحة له ولغيره فقد خلق ايضا لنفع بالعوض فيتكامل في الوجوه الثلاثة فاما غير المكلف فانه خلق لنفع بالتفضل والعوض ان كان في ابلاه مصلحة للمكلف فان قيل فاقل ما يحسن منه تعالى ان يخلقه ابتداء الخلق حيا وخلق شهوة فيه وادرك موجودا يدركه فيلتذ به وليس يجب ان يكون ذلك المدرك غير هذا الحي لانه جائز ان يشتهي الحي ادراك بعضه او يحل في بعضه من المدركات ولا بد ايضا من فعل ذلك الحي وحياته وشهوته لان العالم اذا فعل شيئا وليس بممنوع من الارادة فلا بد من ان يريده لان الداعي الى المراد داع الى ارادته ولهذه الجملة قيل في الكتب ان القديم تعالى لما علم الجواب انه قبيح من حيث كان عبث

فصل في بيان صفات الافعال التي يتناولها التكليف

لابد في كل فعل يتناوله التكليف من صحة ايجاده من المكلف على الوجه الذي كلفه لان ذلك تمكين ولا يحسن التكليف الا معه ومن شروطه تقويم القديم تعالى دواعي المكلف الى فعله باللطف وما جرى مجراه مما لا ينافي التكليف وذلك ايضا يجري مجرى التمكين في الوجوب ومن شرطه ان يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب والوجه في ذلك ان وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب

الحكمة في ابتداء الخلق

على ما قد بيناه لم يجز ان لا يستحق به الثواب ومن تمامه ان يستحق العقاب بالاخلال به وهو الواجب والا لا يستحق ذلك على الاخلال به وهو الندب فصح ان التكليف لا يخرج عن الواجب والندب ولهذا لا يتعلق التكليف بالمباح لانه مما لا يستحق به مدحا ولا ثوابا

باب الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب ان يكون عليه

اعلم ان الكلام في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها عما ليس هي وان كان يعرف نفسه ضرورة ولا يشك فيها فذلك علم جملة والاختلاف وقع فيمن هو الحي المدرك القادر العالم على جهة التفصيل ولهذا ضعف الاستدلال على ان الحي منا هو هذه الجملة بما يمضي في الكتب بانا نعلم احوالنا كثيرة ضرورة كعلمنا بكوننا قاصدا ومعتقدا والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف فكيف يكون العلم بالحي دليل طريقة الاستدلال فثبت ان هذه الجملة التي بها المعلوم ضرورة فانما ضعفت هذه الطريقة لان للخصم ان يقول ان احدنا يعلم نفسه ضرورة على الجملة فيصح ان يعلم صفاته ايضا بالضرورة وغير ممتنع ان يعلم الاصل على طريق الجملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل الا ترى ان من استدل على ان للاجسام محدثا يعلم محدثها على طريق الجملة دون التفصيل ويجوز ان يستدل على كونه قادرا عالما حيا فيعلم صفاته على التفصيل وعلى ان من قال ان الحي هو هذه الجملة لا يعلم على التفصيل ان الحي التي متى انتقضت خرج من كونه حيا وتميزها من سائر الجملة ضرورة وانما يرجع فيه الى الاستدلال وتعينه وتمييزه لا دليل عليه فقد صار الاصل معلوما بالتفصيل ولا بد من الكلام في الانسان وما هو ثم الكلام في صفاته

فصل في ماهية الانسان

لما اخرجنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلف لتعلقه به وجب بيانه والمكلف هو الحي ويسمى الحي منا انسانا وان يسمى الحي في الملائكة والجن باسم آخر وكذلك الحي من البهائم يسمى باسم آخر موضوعة لذلك الجنس والفقهاء يسمون الحي الفعال بانه نفس والحي على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون ابعاضها وبه تتعلق الاحكام كلها من امر ونهي ومدح وذم وقد خالف في ذلك قوم فقيل ان الحي الفعال هو ذات من الذوات ليست بجوهر متحيز ولا عرض ولا حال في هذه الجملة وان كان يفعل فيها ويدبرها ويصرفها وهذا المذهب يحكى عن معمر واليه كان يذهب الثنوية وقيل انه جزء في القلب على ما حكي عن ابن الراوندي والنوبختي وقال الاسواري هو ما في القلب من الروح قال النظام انه الروح وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة وحكي عن بعض المتاخرين انه جسم رقيق شفاف في جميع هذه الجملة والذي يدل

احرحنا

علا يم

على صحة ما ذهبنا اليه ان الاحكام الراجعة الى الجملة ما يظهر في هذه الجملة ومنها ان الادراك يقع بما يختص به والقدرة والالم [illegible]
والشهوة لا تظهر في اطرافها فقط بل من جهة ذلك اليها وان لا تعلق بعضو لها واذا اقتضاها جميع ما ذكرناه من وجوه التعلق [illegible]
الا ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الفاعل في هذه الجملة خارجا عنها وليس منها على ما يحكى عن معمر ومن وافقه لان هذا المذهب يقتضي اخراج
الافعال في هذه الجملة وجميع [illegible] لان القدرة على مذهبهم الخاصة فاعله لا [illegible] الجملة وهذا يبطل ما نعلمه ضرورة من ان احدنا قد يتعذر
عليه حمل بعض الاجسام باحدى يديه او يثقل فاذا استعان باليدين تاتى المتعذر [illegible] المستعين لانه لا وجه لهذا الحكم المعلوم ضرورة [illegible]
القول بالاختراع وان هذه الاطراف ليست بمحال القدرة ولو صح الاعلى [illegible] ثبت في اليد اليمنى من القدرة ما لا يصح ان ينقل عنه الجميع
مع استعمال احدى اليدين وبهذه الطريقة ايضا يعلم انه ليس بمعنى في القلب لان اليدين على هذا المذهب ليستا بمحال القدرة وانما يحل
القدرة المعنى الذي في القلب ويبطل هذا المذهب ايضا على ذلك ان الفاعل لو كان معنى في القلب لما صح ظهور الحركات في الاطراف
لانها ان كانت على جهة الاختراع فقد ابطلناه وان كانت على سبيل التولد فقد علمنا ان ذلك يقتضي ان يحدث في القلب [illegible]
ان اليد تتحرك من غير ان ترى بينها وبين القلب حركة ومما يبطل هذين المذهبين [illegible] مذهب معمر ومن قال انه في القلب ان المريض
قد يجتهد المريض في تحريك يده مع [illegible] لما يحركه فلو كان [illegible] يخرج بقدرته التي هي قائمة به على كل حال
في الاعضاء الفعل مع المرض ومحال ان يكون المرض اخرج العضو من احتمال الحركة لان [illegible] المريض [illegible] واذا كان المرض [illegible]
قدر اليد على [illegible] في الموجب [illegible] ذلك [illegible] على هذا [illegible] فاذا [illegible] ايضا [illegible] من قال ان [illegible]
حرك القلب بحركة الاطراف لا على جهة الاختراع ومما يبطل مذهب معمر ومن وافقه ان [illegible] من يجد كونه مريدا من ناحية قلبه واذا
ادرك الفكرة والنظر وجده [illegible] والالم في جهة [illegible] ان [illegible] على ذلك لم يمكن [illegible] الاحكام ولا وجه لها الا ما ذهب اليه
ويبطل ذلك زائدا على ما ذكرناه ان الفاعل لو كان مجاورا لهذه الجملة [illegible] وان يخرج الفعل [illegible] لم يكن بعض بكل
بذلك اولى من بعض فاي وجه [illegible] من قال فيكيف [illegible] ان يختص بعضو [illegible] في بعض الاشخاص دون بعض [illegible]
والالم [illegible] على سبيل التفصيل كما يقولون ان [illegible] من الاعراض لما [illegible] دون بعض [illegible]
ما كان [illegible] زائدا [illegible] من ان [illegible] ولا يجوز ان [illegible] الى [illegible] بين الامرين فرق [illegible] العضو [illegible]

اللزوم

فلم يبق الا تعلق الحجة بالجملة والبنية [illegible] الا ما ذهبنا اليه من حلول بعضها والحكم لها وما وجدنا [illegible]
من كونه حيا عند نقض بنية بعض هذه الجملة [illegible] ان [illegible] الى جنبه وان لم نوقف على تفصيل ذلك وتحديده وليس يمتنع ان
نعلم بالبنية صحة الحياة [illegible] الصفة [illegible] الصفة التي لها كانت لكل واحد منها الا انه قد يعلم ما ليس [illegible]
ولا فارق للعادة [illegible] ذلك فيصير [illegible] للعادة وما ليس بالحكم من الافعال [illegible] على كون فاعله [illegible]
[illegible] فيصير [illegible] على العلم [illegible] الحياة [illegible] وليس [illegible] بجزء [illegible] فيه وادراكه [illegible]
[illegible] فيه [illegible] متحركا [illegible]

فصل في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلف

لا بد من كونه قادرا [illegible] ما كلف من الافعال وكونه بهذه الصفة يقتضي ان يكلف الافعال
وقد بينا قبحه ويجب ان يكون عالما بما كلف او متمكنا من العلم بذلك لان فيما كلف ما صفة المحكم من الفعل وذلك لا يقع
الا من عالم ولانه لا يستحق الثواب بالفعل الواجب واذا فعله لهذا الوجه فيجب ان يكون عالما بصفات الافعال التي
يستحق الثواب عليها [illegible] الثواب [illegible] قبحه ولانه [illegible] ان نعلم انه قد ادى ما كلف والا [illegible]
مع [illegible] وان يكون [illegible] وان كانت هذه العلوم تحتاج الى كمال العقل وجب ان يكون المكلف كامل العقل [illegible]
مجموع علم يحصل للمكلف وهذه العلوم وان لم تكن محصورة العدد فهي محصورة الصفة لان الغرض في العقل لا يرجع اليه [illegible]
[illegible] العلوم التي [illegible] الا [illegible] التكليف فيجب ان يحصل للمكلف من العلوم ما [illegible]
[illegible] الوجهين [illegible] معلوم [illegible] البعض بالبعض [illegible] وجب حصول كل ما [illegible] هذه العلوم [illegible]
[illegible] وتفصيل ذلك [illegible] العلوم المسماة عقلا الى ثلاثة اقسام [illegible] العلم باصول الادلة [illegible]
العلم بهذه الاصول [illegible] الا به [illegible] الغرض المطلوب الا به فمثال الاول العلم باحوال الاجسام التي تعتورها
من حركة وسكون [illegible] وقرب [illegible] العلم [illegible] الذات من النفي والاثبات [illegible]
وتعلق الافعال بهذه الاحوال [illegible] العلم بذلك [illegible] كانت [illegible]
[illegible] العلم بالعادات من اصول الادلة [illegible] وهذا هو مثال القسم الثاني [illegible]
العلم [illegible] على خلاف [illegible] ومثال القسم الثالث فهو [illegible] بجهات المدح والذم والخوف [illegible]
[illegible] من اهمال النظر فيجب عليه النظر [illegible] الى العلم الذي يدل على ما [illegible] العقل دون ما [illegible]
سوف [illegible] حصول هذه العلوم [illegible] يكون الانسان عاقلا ومن لم [illegible] لم يكن عاقلا [illegible]
كل شيء [illegible] ذلك على [illegible] العقل دون [illegible] هذه العلوم [illegible] من حيث [illegible]

النفس ابعد من القبائح التي يتعلق بها الشهوات تشبيها بعقل الملائكة والامر الآخر انه مع ثبوت هذه الجملة لا بد من ثبوت العلوم
التي تتعلق بالنظر والاستدلال لان تمكنه من فعلها او تركها [illegible] وانه تعالى بانه عاقل وان كان عالما بكثير من المعلومات ومما
يجب كون المكلف عليه ان يكون متمكنا من الآلات التي يحتاج اليها في الافعال التي يتعلق بها التكليف لان فقد الآلة
يجري مجرى فقد القدرة في قبح التكليف وذلك ان تعذر الفعل مع فقد الآلة كتعذره مع فقد القدرة والآلات على ضربين
منها ما لا بد ان يحصل تحصيله الا الله تعالى كاليد والرجل فيجب مع التكليف ان يحصله تعالى للمكلف في وقت الحاجة اليه والضرب
الآخر يتمكن العبد من تحصيله لنفسه كالقلم في الكتابة والقوس في الرمي فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكين منه لاجل
ذلك كاف ولما كانت الافعال على ضربين ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الى ارادة كرد الوديعة وضرب آخر
يحتاج الى الارادة كقضاء الدين والصلاة الواجبة جاز ان يكلف مع منعه من الارادة ما لا يحتاج اليها ولم يجز تكليف
ما يحتاج الى ارادة مع المنع من الارادة ومما يجب ان يكون المكلف عليه صحة كونه مشتهيا ونافرا وانما اشترطنا
ذلك لان الغرض بالتكليف اذا كان هو التعريض للثواب ولن يصح ان يستحق الثواب الا بان يفعل المكلف فعلا او
يترك شيئا وانما يشق عليه الفعل بان يكون نافرا عن الطبع منه ومشتهيا لما كلف الله تركه وهذه الجملة تبين انه لا بد من مشقة
على المكلف في الفعل نفسه او فيما يتصل به او فيما سببه وفي تفصيل هذه الجملة طول ومن الشرائط المراعاة في المكلف كونه عاقلا وارتفاع
ضروب المنع فهذا لانه مع المنع [illegible] المكان منه تعالى الى [illegible] تعذر الفعل ووقع تكليفه مع التعذر لاي جهة كان التعذر فان
القبح لا يختلف فان قيل جوزوا ان يكلفه الله تعالى بشرط زوال المنع فقد لا يحسن الاشتراط في التكليف من يعلم العواقب
وانما يحسن ذلك من احدنا لفقد علمه بالعاقبة فيشترطه بحيث يخرج التكليف من القبيح الى الحسن ولو جاز ذلك لجاز تكليفه تعالى من يعلم انه
يعجز بشرط ارتفاع العجز او من يعلم انه يموت بهذا الشرط ومما يجب اشتراطه زوال الالجاء عن المكلف والعلة في ذلك
ان الغرض بالتكليف اذا كان التعريض للثواب فالملجأ لا يستحق في الفعل بالفعل ولا يفعل ما الجئ اليه
انما يستحق [illegible] لا يستحق به الثواب والالجاء يسقط استحقاق المدح في ان يفعل ولا يفعل ما الجئ انه لا يستحق
مدحا من لم يقتل نفسه وتحمل من ولده اذا زالت الشبهة وكذلك لا يستحق مدحا على الهرب من السبع والنار ولان
الفعل انما يستحق به المدح متى فعل لحسنه ولوجوبه والملجأ يفعل الفعل خوفا من المضرة ودفعا لها والالجاء على قسمين احدهما
يجري مجرى المنع وهو ان يعلم الله تعالى العبد انه ان رام بعض الافعال منع منه فيكون ملجأ الى ان لا يفعله وثانيا
في ان [illegible] في علمه بقوة الاعادة انه ان رام قتل الملوك منع منه فهذا ملجأ الى ان لا يقتله وبهذا
اهل الآخرة ملجئين الى الا يفعلوا شيئا من القبيح لان الله عز وجل اعلمهم انهم متى راموا القبيح منعوا والقسم الآخر من الالجاء هو

بالنافع في العاجلة الكثيرة والمضار الشديدة كمن اشرف على الجنة وعلم ان فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها وخلاف
ذلك ان اقام في بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقته والالجاء يقسم قسمة ما يخرج من كونه الالجاء وما يخرج عنه وهو الالجاء من حيث
الاعلام بالمنع واما الالجاء الراجع الى المضار ورد المنافع فقد يجوز تغيره وخروج ما هو الجاء منه عن صفة الالجاء الى الالجاء
الى الهرب من الاسد